

ابن سينا

التعليقات

حققة وادامة

الدكتور عبد الرحمن بركوي

ابن سينا

التعليقات

حُفَقَةُ وَفَدَمْلُهُ

الكنز عبر الرحمن بروي

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

تنبيه

تعلن الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع
أن حقوق الطبع والنشر والاقتباس لهذا الكتاب
محفوظة لها. وقد حصلت على هذه الحقوق من
أصحابها.
لذا فالدار الإسلامية تحذر من أي تجاوز لهذه
الحقوق تحت طائلة المسؤولية.

الدار الإسلامية



المركز الرئيسي: بيروت - كورنش المزرعة - الحسنة سنتر
هاتف ٨١٦٦٢٧ ص ب ١١/٥٦٨٠
فرع حارة حريك - مفرق خليلوي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



التَّحْلِيقَاتُ

تصدير

هذا كتاب « التعليقات » لابن سينا ، أملاه وعلقه عنه تلميذه بهمنيار . وكما يدل عليه اسمه إن هو لإجمال وأقوال شتى تشمل معظم موضوعات الفلسفة ، وعلى الأخص المنطق وما بعد الطبيعة والطبيعة وعلم النفس . ومذهب ابن سينا فيها هو بعينه ذلك الذى نجده فى سائر كتبه . ولعل أقرب كتبه نسباً إلى هذا الكتاب من ناحية طريق التأليف هو كتاب « المباحثات » الذى نشرناه فى كتابنا « أرسطو عند العرب » (القاهرة سنة ١٩٤٧ ، ص ١٢٢ - ص ٢٣٩) .

وبعض هذه التعليقات يبدأ بقوله : « قوله » . وأغلب الظن أن المقصود هاهنا هو أرسطو ، وإن كان من العسير ، لقصر العبارة وعدم تمامها ، أن نحدد فى أى كتاب من كتب أرسطو ورد هذا القول . لكن هذا النوع قليل فى ثنايا الكتاب ، مما يدل على أنه ليس المقصود من هذه التعليقات أن تكون شروحات على مواضع فى النص الأصيل لأرسطو ، « أو التعليم الأول » على حد تعبير ابن سينا فى كتاب « الشفاء » حين يشير إلى نص أرسطو الأصيل .

وينسب إلى ابن سينا كتب أخرى توصف « بالتعليق » و« التعليقات » مما علقه تلاميذه عنه . منها :

- ١ - « كتاب تعالين عنقه عنه تلميذه أبو منصور بن زبلا » (أو زيله) (١)
- ٢ - « تعليقات استفادها أبو الفرج الطيب الهمداني من مجلته وجوابات له » (٢)

(١) ابن أبي أصيبعة : « ميون الأنبا » فى طبقات الأطباء . ج ٢ ص ١٩ س ١٩ . نسخة ملر ، القاهرة سنة ١٨٨٢ م .

(٢) ابن أبي أصيبعة : « ميون الأنبا » . ج ٢ ص ٢٠ س ١١ ، نسخة ملر ، القاهرة سنة ١٨٨٢ م .

تاريخ تأليفه

ولما كان هذا الكتاب - كتاب « التعليقات » - تعليقات علقها بهمنيار بن المرزبان عن أستاذه ابن سينا ، فلا بد أن يكون تعليقه إياها في الفترة التي كان فيها بهمنيار يلازم ابن سينا . وقد كان ذلك فيما بين سنة ٤٠٤ هـ وسنة ٤١٢ هـ ، لما أن كان ابن سينا وزيراً لأبي طاهر شمس الدولة بن فخر الدولة بن بويه الديلمي في همدان . وكان شمس الدولة قد قرب ابن سينا إليه بعد أن عابله من قولنج « كان قد أصابه ، وعابله (ابن سينا) حتى شفاه الله تعالى . وغاز من ذلك المجلس (أى مجلس شمس الدولة في همدان) بخلع كثيرة ... وصار من ندماء الأمير . ثم اتفق نهوض الأمير إلى قرميسين لحرب عزاز . وخرج الشيخ (= ابن سينا) في خدمته . ثم توجه نحو همدان منهزماً راجعاً . ثم سأله تقلد الوزارة . فتقلدها . ثم اتفق تشويش العسكر عليه ، وإشغافهم منه على أنفسهم ، فكسبوا داره وأخفوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه (= أمواله) وأخذوا جميع ما كان يملكه . وسألوا الأمير (شمس الدولة) قتله . فامتنع منه ، وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاهم . فتواري (ابن سينا) في دار الشيخ أبي سعد (أو أبي سعيد) بن دخدوك أربعين يوماً . فعاد الأمير شمس الدولة علة القولنج . وطلب الشيخ (= ابن سينا) فحضر مجلسه ، واعتلر الأمير إليه بكل الاعتذار . فاشتغل بمعالجته ، وأقام عنده مكرماً مبعجلاً . وأعيدت الوزارة إليه ثانياً . وفي أثناء توليه الوزارة لشمس الدولة بن فخر الدولة كان « يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم ... وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار خدمةً للأمير » (٧) .

ولابد أن هذه « التعليقات » التي علقها بهمنيار عن أستاذه ابن سينا كانت في أثناء مجلس العلم هذا الذي كان يعقده ابن سينا في داره لطلبة العلم أثناء الليل . ويحسن بنا أن نورد ترجمة لبهمنيار الذي علق هذا الكتاب عن أستاذه ابن سينا .

(١) القنطري : « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ص ٤١٩ . نسخة بيروت ، لهيكل ، سنة ١٩٠٣ .

(٢) القنطري : الكتاب نفسه ، ص ٤٢٠ .

بهمنيار

هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان وأصله من أذربيجان وكان مجوسياً قابِلَ العلم بالعربية .. وأسلم .

توفي -حوالى سنة ٤٤٣ هـ (١٠٣٨ م) كما ذكر بروكلمن ، وفي سنة ٤٥٨ هـ . كما ذكر الخضرى (١) .

راجع عنه : البيهقى : « تمة صوان الحكمة » ٩١ ؛ محمد باقى الخونسارى : « روضات الجنات » ص ١٤٠ ، « جهار مقالة » ٢٥٢ .
وله من الكتب :

- ١ - رسالة فى مراتب الموجودات - مخطوطة فى ليدن برقم ١٤٨٢ (٣) .
 - ٢ - رسالة فى موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة ، ومنها مخطوط فى ليدن برقم ١٤٨٤ . وطُبعت فى القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ فى مطبعة كردستان العلمية .
- وقد نشر بوبر S. Poper هاتين الرسالتين تحت عنوان :

Bahmanyār ben El-Marzuban, der persische Aristoteliker aus Avicennas Schule, zwei metaphysische Abhandlungen von ihm, arabisch und deutsch mit Anmerkungen. Leipzig, 1851.

- ٣ - ويوجد مستخلص من رسائله مع ابن سينا فى مخطوط ليدن برقم ١٤٨٥ ، وبودلى ١ : ٤٥٦ ، وأمبروزيانا ٣٢٠ أ .

- ٤ - « التحصيلات » ، وهو عرض لمذهب ابن سينا كما عرضه هذا فى كتابه دانش نامه علائى ، فى ثلاث مقالات :

(١) المنطق .

(ب) ما بعد الطبيعة :

(ج) فى الموجودات ؛

ومنه نسخة فى ليدن برقم ١٤٨٢ (٤) والمتحف البريطانى برقم ٩٧٨ ، والفاتيكان فاتيكانى برقم ١٤١٠ ، ووبروت برقم ٣٨٠ ، وطهران ١ : ٢٨ ، ٢ : ١١١ ،

(١) محمد محمد الخضرى : « سلسلة متصلة من تلامذة ابن سينا » بحث فى فى المهرجانات الألفية للذكرى ابن سينا ونشر فى الكتاب الذى للمهرجانات الألفية للذكرى ابن سينا ، ص ٥٥ . القاهرة سنة ١٩٥٢ م .

وأصفي ٣ : ٤٨٨ (٣٧٢ - ٣٧٣) ، ورامفور : ٣٧٩ (١١٧) : وبنكيور
٢١ : ٢٢٢٠ يتا . وطبع في القاهرة سنة ١٣٢٩ ، يتا ١ : ٢٠٩ (١٠٦٢) . وقد
طبع في القاهرة سنة ١٣٢٩ . هـ .

أبو العباس اللوكري

أما واضح فهرس « التعليقات » الوارد في أوائل بعض النسخ فهو أبو العباس
الفضل بن محمد اللوكري ، الذي ذكره ظهير الدين البيهقي في تسمية « صوان الحكمة »
فقال عنه إنه « كان تلميذ بهمنيار ، وبهمنيا تلميذ أبي علي (بن سينا) . ومن الأدباء
أبي العباس انتشرت علوم الحكمة بخراسان . وكان عالماً بأجزاء علوم الحكمة دقيقها
وجليلها ... وله تصانيف كثيرة ، منها « بيان الحق بضمان الصدق » وقصيدة مع
شرحها بالفارسية ، ورسائل أخرى وتعليقات ومختصرات وديوان شعر » (١) .

وكتاب « بيان الحق وضمان الصدق » هذا موجود منه نسخة بهذا العنوان (٢) نفسه
في المكتبة الأهلية بباريس تحت رقم ٥٩٠٠ عربي ، بخط نسخي من القرن العاشر
المجري ، في ١٢٩ ورقة ، مقاس ٢٥ × ١٧ سم . وهو في الطبعيات ، وينقسم
إلى خمسة فصول ، ويعتمد فيها اللوكري على كتاب « المصالح الطبيعي » لأرسطو
كما لخصه وعرضه ابن سينا .
وله شعر بالعربية وبالفارسية .

واللوكري نسبة إلى لُوكَر (بالفتح ثم السكون وفتح الكاف والراء) : « قرية
كانت كبيرة على نهر مرو قرب بنج ده مقابلة لقرية يقال لها بَرُكنز لوكري على
شرق النهر ، وبركنز على غريبه ، ولم يبق من لوكري غير منارة قائمة وخراب
كثير يدل على أنها كانت مدينة . رأيتها في سنة ٦١٦ وقد خربت بطرق العساكر
لها ، فانها على طريق هراة وبنج ده من مرو » - كما قال باقوت (٣) .
ويذكر بروكلمن (GAL., 1 P. 602) عنه أنه كان معاصراً لعمر الخيام ،
وأنه توفي سنة ٥١٧ هـ (= ١١٢٣ م) ، ولنا ندرى من أين استقى هذا التاريخ .
وعمر الخيام أغلب الظن أنه توفي سنة ٥٢٦ هـ (١١٣٢ م) :

(١) ظهير الدين البيهقي : « تسمية صوان الحكمة » ، ص ١٢٠ - ص ١٢١ . نشرة محمد
شفيق في لامور .

(٢) وليس بمحمود « بيان الحق بضمان الصدق » كما قرأ الحديث خطأ .

(٣) مسجم البلدان ج ٤ ص ٣٧٠ ، نشرة شمسفلة .

نسخ « التعليقات »

(١)

أحمد الثالث في استانبول برقم ٣٢٠٤ العاشر منها ، ويقع في ١٧٩ ورقة ، مقاس ١٧ ١/٢ × ٢٥ سم ، مسطوره ١٩ سطراً بخط نسخي .

وفي أوله : وفهرست كتاب التعليقات عن الشيخ الحكيم أبي نصر الفارابي والشيخ الرئيس أبي علي بن سينا رواية بهمنيار : (٢) في علم الباري ، ويقدمه الكلام في معنى إضافة العالم إلى المعلوم ... (ب) في إرادة الباري

وفي نهاية الفهرست ورد (ص ١٩ ب) : تولى عمل هذا الفهرست الشيخ الإمام الرئيس الحكيم الأدب وحيد الزمان برهان الحق أبو العباس الفضل بن محمد اللوكرى ، رحمه الله ورضي عنه ، في شهور سنة ثلاث وخمسمائة .

وفي ص ١٩ ب : كتاب التعليقات في الحكميات . الحمد لله إنما العالم إنما يصير مضافاً

(ب)

أيا صوفيا برقم ٢٣٩٠ . وتاريخ نسخه سنة ٥٢١ هـ . وفي أوله فهرس للموضوعات وضعه أبو العباس الفضل بن محمد اللوكرى .

ويقع في ١٢٢ ورقة ، مقاس ١٥ × ١٩ ١/٢ سم ، والمكتوب ١٠ ١/٢ × ١٥ ١/٢ ومسطوره ٢٠ سطراً .

ويقع الفهرست من ١ إلى ١٥ ب . والنص من ١٦ ب إلى ١٢٢ أ . وقد كتبه المظفر الحسين علي أبو الفرج القلاص .

(ج)

فيض الله في استانبول برقم ٢١٨٨ . ومقاسه ٢٥ × ١٢ ١/٢ سم . ومسطوره ١٩ سطراً . ويقع من ورقة ٧٢ أ إلى ٢١٠ .

وعنوانه في المخطوط : تعليقات في الحكميات للشيخ الرئيس ... رواية بهمنيار

(د)

كوبربول برقم ٨٦٩ من ورقة ٦٣ ب إلى ٢٠٢ أ

(هـ)

أحمد الثالث برقم ٣٤٤٧ ، من ورقة ٣٢٨ ب إلى ٣٧١ . مقاس ٣٣ × ٢٢ س
ومسطرته ١٧ سطرأ × ١٥ كلمة .

(و)

أيا صوفيا برقم ٢٣٨٩ في ٧٩ ورقة

(ز)

نورى عثمانة برقم ٤٨٩٤

(ح)

المتحف البريطاني برقم ٩٧٨ . من ورقة ١٤١ إلى ٢٠١ .

(ط)

دار الكتب المصرية بالقاهرة ، برقم ٦ م حكمة وفلسفة . من ورقة ١ ب إلى ٦٨ أ .
وقد وصفنا هذا المجموع - رقم ٦ م حكمة وفلسفة - وحدناً شاملاً في مقدمة
كتابنا : « أرسطو عند العرب » [ص (٤٣) إلى ص (٥١)] ، فنكتفى بالإحالة إليه .
وعلى هذا المخطوط اعتمدنا - أساساً - في تحقيق هذا الكتاب .

(ي)

مخطوط پرستون في الولايات المتحدة الأمريكية .

• • •

ومن أشار إلى كتاب « التعليقات » فخر الدين الرازى في كتابه « المباحث المشرقية »
ج ١ ص ٥٦٥ في الفصل السابع ، في نسبة الحركة إلى المقولات ، ، وربما أيضاً في موضعين
آخرين هما ج ٢ ص ٢٦١ ، ج ٢ ص ٣٢٤ (طبعة حيدر أباد) .

• • •

ونرجو أن يجد فيه الباحثون خلاصة مركزة لمنهج ابن سينا كله .

عبد الرحمن بلوى

بنغازى في سبتمبر سنة ١٩٧٢ م

رموز النسخ المخطوطة

ص = مخطوط ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية .

ب = برنستون .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ثقی بالله وحده :

الحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله أجمعين وحبنا الله ونعم الوكيل :

إنَّ العالمَ إنما يصير مضافاً إلى الشيء المعلوم حياةً تحصل في ذاته ، وليس الحال في العالمية كالحال في التيامن والتياسر الملى إذا تغير الأمر الملى (١) كان متيامناً لم يتغير حياةً فيمن كانت له هذه الإضافة إلا نفى هذه الإضافة ، أعنى التيامن ، فإن الإضافة قد تكون حياةً في المضاف والمضاف إليه ، كالحال في العاشق والمعشوق والعالم والمعلوم ، وقد لا تكون حياةً كالحال في التيامن . فإن العالم يعطل علمه ببطلان حياة كانت الإضافة بينه وبين المعلوم بسببها ، والتيامن لا تعطل منه حياةً ثم ... إلخ يطلانها التيامن ، فالإضافة بالحقيقة ، عارضة لتلك الحياة التي في العالم والعاشق ، لا أن تلك الحياة هي نفس الإضافة . والعلم حياةً تحصل في العالم توجد مع وجود المعلوم وتعطل مع عدمه : فبطلان العلم مع عدم ذات الشيء المعلوم يعنى الأمر الملى له المعلوم صفة ، وهو الذى من خارج ، بل العالمية أمر زائد على التضاف الملى بينهما . ألا ترى أن المعلوم أيضاً معلوم ولا ذات له من خارج ؟ فللعالم مع كل معلوم حياة خاصة ، فالعلم ليس هو وجود المعلوم في ذاته ، إذ ليس وجود الشيء في ذاته سبباً لحصول العلم ، وإلا لم يكن علم بالمعلوم ، بل العلم وجود حياة في ذات العالم : فالشيء إذا كان معلوماً ثم يصير لا معلوماً فالحالة تصير في العالم ، لا لنفس الإضافة مطلقة .

فواجب الوجود لو كان علمه زمانياً أعنى زماناً مشاراً إليه حتى يعلم أن الشيء الفلانى في هذا الوقت غير موجود وغداً يكون موجوداً - كان علمه متغيراً . فإنه كما أن هذا الشيء غير موجود الآن ويصير موجوداً غداً . كذلك العلم به إما أن يعلمه كذلك فيكون متغيراً ، وإما أن يكون علمه غداً كعلمه في هذا اليوم فلا يكون علماً ، فإنه يكون

محالاً أن يكون علمه غداً كعلمه في هذا اليوم ، بل قد تغير . وأما أنه كيف يكون علمه فهو أن يكون بسبب ، أعني أن يكون يعرف الموجودات كلها على وجه كلي ، وإذا كانت الأشياء كلها واجبة عنده إلى أقصى الوجود فإنه يعرفها كلها ، إذ كلها من لوازمه ولوازم لوازمه . وإذا علم أنه كلما كان كذا كان كذا ، أعني جزئياً ، وكلما كان كذا كان كذا ، أعني جزئياً آخر ، وتكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم - يكون قد عرف الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير ، الذي يمكن أن يتناول أى جزئى كان لا هذا المشار إليه . إلا أن هذا الجزئى لما تخصص فلاسباب مخصصة جزئية أيضاً . والجزئيات قد تعرف على وجه كلي ما لم يكن مشاراً إليها أو مستندة إلى مشار إليه . مثال ذلك أنك إذا قلت : من سقراط ، فتقول : هو الذى ادعى النبوة وقتل ظلماً وابن ملك - فإن هذا كله يمكن حمله على كثيرين ما لم تستند إلى شخصى ، فتقول هو ابن هذا الإنسان المشار إليه ، فإن سقراط حينئذ مشار إليه إذ أسندته إلى مشار إليه . فواجب الوجود لا يجوز أن يكون علمه بالجزئى بحيث يكون مشاراً إليه كالكسوف مثلاً : فتقول هذا الكسوف المشار إليه أو الكسوف الذى يكون في هذا اليوم أو غداً فإنه يعرف غداً أيضاً على وجه كلي ، فإنه يعرفه بعد زمان كذا وحركة كذا فلا يعرفه مشاراً إليه . وواجب الوجود مع إحاطة علمه بالجزئيات ونظام الموجودات على وجه كلي فلذلك يعلم أن نظام العالم هو نظام واحد ، أى هذا النظام المعقول ، فيكون قد أحاط علمه به على وجه كلي . فإنه إن لم يحيط علمه بوحداية النظام المعقول له لا يكون قد عرف العالم على حقيقته . ومثال هذا أن منجماً إذا قال المقارنة في هذا الوقت تقارن القمر كذا ، يكون العلم به متغيراً لأن هذه المقارنة بعينها لا تنفع على غيرها فلهاذا يبطل العلم مع بطلان هذه المقارنة . فهذه المقارنة متشخصة بزمان مشخص وهو هذا الوقت لأنها كانت في هذا الوقت ، فلا يمكن حملها على غيرها . فالأول إذا كان يعرف من ذاته لوازمه ولوازم لوازمه على ترتيب السببى والمسببى ويعلم أنه كلما كان كذا كان كذا أى مسبب عن ذلك السبب إذ هو مسببه المطابق له فإنه يكون عارفاً بالأشياء كلها على وجه كلي . ونحن لا نعرف الأسباب كلها وإلا كان علمنا كلياً لا يتغير لو أدر كنا الشئ بأسبابه ، ومع ذلك فإننا لانفك عن التصور والتفعل ، ومعارضة الوهم تنفضه . وبعض الأسباب متروكة لا معقولة : ومثال هذا أن منجماً يعلم أن الكوكب الفلانى كان أولاً في الدرجة الفلانية فصار إلى الدرجة الفلانية ، ثم بعد كذا ساعة قابل الكوكب الفلانى وقد دخل بعد كذا ساعة في الكسوف ، ثم بقى بعد كذا كذا ساعة في ذلك الكسوف ، ثم فارق الشمس وانجلى . ويكون قد عرف كل ذلك بأسبابه ولا يكون

قد عرف أن هذا التركيب في هذه الساعة في الدرجة الفلانية حتى تكون الساعة التي بعدها مستندة إلى هذه الساعة المشار إليها فيتغير علمه بحسب تغير الأحوال وتجددّها . فإذا عرف على الوجه الذي ذكرناه ، أعني بالسبب ، كان حكمه في اليوم وأمه وغداً حكماً واحداً ، والعلم لا يتغير : فإنه صحيح دائماً في هذا الوقت وفيما قبله وفيما بعده أن الكوكب الفلاني في كذا كذا ساعة يقارن الكوكب الفلاني . فأما إن قال : إن الكوكب الفلاني في هذا الوقت المشار إليه المستفاد علمه من خارج مقارن للكوكب الفلاني ، وغداً مقارن لكوكب آخر ، فإنه إذا جاء غدٌ بطل الحكم الوقتي والعلم الوقتي ، فإن الفرق بين العلمين ظاهر . فواجب الوجود علمه على الوجه الكلي علم لا يتغير عنه مثقال ذرة . وهذا الكسوف الشخصي - وإن كان معقولا على وجه كلي إذ قد علم بأسبابه والمعقول منه بحيث يجوز حمله على كسوفات كثيرة كل واحد منها حاله حال هذا الكسوف ، فإن الأول يعلم أنه شخصي في الوجود لأدغمه محيط بوحدايته . فإنه إن لم يعرف وحاديته لم يعرفه حتى المعرفة . وكذلك نظام الموجودات عنه وإن عرفه على وجه كلي بحيث يكون معقوله يجوز حمله على كثيرين فإنه يعلم أنه واحد ، وكذلك يعلم أن العقل الفعال واحد وإن كان عقله على وجه كلي . وعلمه بأن هذا الكسوف شخصي لا يدفع المعقول الكلي . والعلم ما يكون بأسباب ، والمعرفة ما تكون بمشاهدة . والعلم لا يتغير ألبتة ولو كان جزئياً : فإن علمنا بأن الكسوف غداً يكون مركباً عن علم ومشاهدة ، ولو كان غداً لم يكن مشأراً إليه ، بل كان معاوفاً بأسبابه لم يكن إلا علماً كلياً ، ولم يكن يجوز أن يتغير ولم يكن زمانياً ، فإن كل علم لا يعرف بالإشارة وبالاتناد إلى شيء مشار إليه كان بسبب ، والعلم بالسبب لا يتغير ما دام السبب موجوداً : لكن العلم الذي يتغير هو أن يكون مستفاداً من وجود الشيء ومشاهدته . فواجب الوجود منزّه عن ذلك ، إذ لا يعرف الشيء من وجوده فيكون علمه زمانياً ومستحيلاً متغيراً ولو كنا نعرف حقيقة واجب الوجود وما توجبه ذاته من صدور اللوازم كلها عنه لازماً بعد لازم إلى أقصى الوجود ، لكننا نحن أيضاً نعلم الأشياء بأسبابها ولوازمها ، فكان علمنا أيضاً لا يتغير . وإذا كان هو يعقل ذاته وما توجبه ذاته فيجب أن يكون علمه كلياً بأسباب الشيء ولوازمه ، فلا يتغير . وكذلك لو كنا نعلم أوقات مقابلة القمر للشمس ولانصد له ، لكننا نعلم كل كسوف يكون بعلمه وأسبابه ولوازمه . وكان علمنا قبل الكسوف وعنده وبعده ، علماً واحداً لا يتغير لأنه كان بسبب . وما دام العلم بالسبب حاصلًا ، فالعلم بالمعلوم بذلك السبب لا يتغير .

العناية : هو أن يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام .

بيان إرادته : هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته : وهي مقتضى ذاته ، فهي غير متافية له ، وأنه يعشق ذاته ، فهذه الأشياء كلها مرادة لأجل ذاته . فكونها مراداً له ليس هو لأجل غرض بل لأجل ذاته ، لأنها مقتضى ذاته : فليس يريد هذه الموجودات لأنها هي ، بل لأجل ذاته ولأنها مقتضى ذاته . مثلاً لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك لأجل ذات ذلك الشيء ، ونحن إنما نريد الشيء لأجل شهوة أو لذة ، لا لأجل ذات الشيء المراد . ولما كانت الشهوة واللذة أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الأفعال عنها ذاتها ، لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها لأنها صادرة عن ذاتها ، والإرادة لا تكون إلا لشاعر بذاته . فكل ما يصدر عن فاعل فإنه إما أن يكون بالذات أو بالعرض . وما يكون بالذات يكون إما طبعياً وإما إرادياً . وكل فعل يصدر عن علم فإنه لا يكون بالطبع ولا بالعرض ، فلاذن يكون بالإرادة . وكل فعل يصدر عن فاعل والفاعل يعرف صدره عنه ويعرف أنه فاعله ، فإن ذلك الفعل صدر عن علمه . وكل فعل صدر عن إرادة فبما أن يكون مبدءاً لتلك الإرادة علماً أو ظناً أو تخيلاً . مثال ما يصدر عن العلم فعل المهندس أو الطبيب . ومثال ما يصدر عن الظن : التحرز مما فيه خطر . ومثال ما يصدر عن التخيل : إما أن يكون طلباً لشيء يشبه شيئاً عالياً ، أو طلباً لشيء يشبه شيئاً حسناً ، لبحصله لمسايقته للأمر العالي أو الأمر الحسن . ولا يصح أن يكون فعل واجب الوجود بحسب الفن أو بحسب التخيل ، فإن كل ذلك يكون لغرض ويكون معه انفعال ، فإن الغرض يؤثر في ذى الغرض ، فلاذن يتفعل عنه . وواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته ، فإن حدث منه غرض فلا يكون من جهة انفعاله عن الغرض واجب الوجود بذاته . فلاذن يجب أن تكون إرادته علمية .

والأولى بنا أن نفصل هاهنا أمر الإرادة : نحن إذا أردنا شيئاً فإننا نتصور ذلك الشيء - إما ظناً أو تخيلاً أو علمياً - أن ذلك الشيء المتصور موافق ، والموافق هو أن يكون حسناً أو نافعاً . ثم يتبع هذا التصور والاعتقاد شوق إليه وإلى تحصيله . فإذا قوى الشوق والإجماع حركت القوة التي في العضلات الآلة إلى تحصيله ، ولهذا السبب تكون أفعالنا تابعة للغرض . وقد بينا أن واجب الوجود نام بل فوق النام ، فلا يصح أن يكون فعله لغرض ، ولا يصح أن يعلم أن شيئاً هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله . فلاذن إرادته من جهة العلم أن يعلم أن ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ،

ووجود ذلك يجب أن يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجوداً فاضلاً، ويكون ذلك الشيء خيراً من لاكونه . ولا يحتاج بعد هذا العلم إلى لإرادة أخرى ليكون الشيء موجوداً ، بل نعين علمه بنظام الأشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هم سبب موجب لوجود تلك الأشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة وبلوازم ذاته أغنى المعلومات لم يعلمها . ثم رضى به : بل لئلاً كان صدورها عن مقتضى ذاته كان نعين صدورها عنه نفس رضاه بها . فإذا لم يكن صدورها عنه منافياً لذاته بل مناسباً لذات الفاعل . وكل ماكان غير مناف ، وكان مع ذلك بعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده لأنه مناسب له ، فنقول : هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بأنه فاعلها وعلتها .

وكل ماصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل .

وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده .

فإذن الأشياء كلها مرادة لواجب الوجود ، وهذا المراد هو المراد الخالي من الغرض في رضاه .

فصدور تلك الأشياء عنه أنه مقتضى ذاته المعشوقة له ، فيكون رضاه بتلك الأشياء لأجل ذاته ، وتكون الغاية في فعله ذاته .

ومثال هذا : إذا أحببت شيئاً لأجل إنسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الإنسان ، فلذلك المأمشوق المطلق هو ذاته .

ومثال الإرادة فينا نحن أننا نريد شيئاً فنشتاقه لأننا محتاجون إليه ، وواجب الوجود يريده على الوجه الذي ذكرناه . ولكنه لايشاق إليه لأنه غنى عنه ، والغرض لا يكون إلا مع الشوق .

فإنه يقال : لِمَ طَلَبَ هذا ؟ فيقال لأنه اشتهاه ، وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض ، فليس هناك غرض في تحصيل المتصور ولا غرض فيما يتبع تحصيله ، إذ تحصيل الشيء غرض ، وما يتبع ذلك التحصيل من الضع غرض أيضاً .

والغاية قد تكون نفس الفعل ، وقد تكون نفعاً تابعا للفعل مثلاً : كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية ، وكذلك البناء قد يكون غرضاً وقد يكون الاستئمان به غرضاً .

ولأن إنسانا عرف الكمال الذى هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الأمور التى بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام ، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته ، الذى هو الكمال .

فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل ، فهو أيضاً الغاية والغرض . كذلك لو عرفنا مثلاً الكمال فى بناء نبيه ثم رتبنا أمور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال ، كان الغرض ذلك الكمال .

فإذا كان ذلك الكمال هو التفاعل ، كان الفاعل والغرض واحداً . ومثال هذه الإرادة فينا أننا إذا تصورنا شيئاً وعرفنا أنه نافع أو جذاب ، حرك هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية ، ما لم يكن هناك ترفع ولم يكن هناك مانع ، فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكور وبين حركة القوة الشوقية إرادة أخرى إلا نفس هذا الاعتقاد .

فكذلك إرادة واجب الوجود ، فإن نفس معقولية الأشياء له على الوجه الذى أومأنا إليه هى علة وجود الأشياء ، إذ ليس يحتاج إلى شوق إلى ما يقفه وطلب حصوله . ونحن إنما نحتاج إلى القوة الشوقية ونحتاج فى الإرادة إلى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا ، فإن فعل الآلات يتبع شوقاً يتقدمه ، وهناك ليس يحتاج إلى هذا الشوق واستعمال الآلات ، فليس هناك إلا العلم المطلق بنظام الموجودات : وعلمه بأفضل الوجوه التى يجب أن يكون عليها الموجودات ، وعلمه بنجر الترتيبات .

وهذا هو العناية بعينها : فإننا لو رتبنا أمراً موجوداً لكننا نعقل أولاً : النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التى كنا نريد إيجادها بحسب ذلك النظام الأفضل وبمقتضاه . فإذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان تصدر الموجودات عن مقتضاه ، كانت العناية حاصلة هناك ، وهى نفس الإرادة . والإرادة نفس العلم . والسبب فى ذلك أن الفاعل والغاية شيء واحد .

والعناية هى أن يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف يجب أن تكون أعضاؤه والسماء كيف يجب أن تكون حركتها : ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجوداً من دون أن يتبع هذا العلم شوق أو طلب أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا وموافقة معلومه لذاته الممشوقة له . فإن الغرض ، وبالحكمة انظر إلى أسفل ، أعنى لو خلق الخلق طلباً لغرض ، أعنى أن يكون الغرض الخلق والكمالات الموجودة

في الخلق ، أعني ما يتبع الخلق طلب كمال لم يكن لو لم يخلق . وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته . فإن قال قائل : إنا قد نعقل أفعالا بلا غرض ولا يكون لنا فيه نفع كالإحسان إلى الناس من دون أن يكون لنا فيه فائدة ، فكذلك يصح أن يكون واجب الوجود بذات الخلق لأجل الخلق لا لغرض آخر يتبع الخلق كما نحسن إلى إنسان - قلنا إن مثل هذا الفعل لا يخلو عن غرض ، فلما نريد الخير بالخير ليكون لنا اسم "حسن" أو ثواب أو ينشئ هو أول بأن يكون لنا من أن لا يكون بحسن يطالبه اختيارنا ، أو نكون قد فعلنا أمراً واجباً . وفعل الواجب فضيلة أو منقبة أو محمودة ، إن لم نفعل ذلك الواجب لم يكن لنا ما يتبعه من هذه الأشياء . وعلى كل حال فالغرض فائدة . وقد بينا أن الغرض هو السبب في أن يصير الفاعل فاعلاً بعد أن لم يكن . ولا يجوز أن يكون الواجب الوجود بذاته الذي هو تام ، أمرٌ يجعله على صفة لم يكن عليها ، فإنه يكون ناقصاً من تلك الجهة : وتلك الصفة إما أن تكون فضيلة أو نقصاناً . وعلى جميع الأحوال فإن ذلك لا يليق به : لا للتقصان ولا للتكميل . فقد عُرِفَ إرادة واجب الوجود بذاته وأنها بعينها علمه ، وهي بعينها عناية ، وأن هذه الإرادة غير حادثة ، وبيّنا أن لنا أيضاً إرادة على هذا الوجه .

بيان قدرته : كما أن الباريء الأول إذا تمثل تبع ذلك التمثيل الوجود ، كذلك نحن إذا تمثلنا تبعه الشوق ، وإذا اشتقنا تبعه لتحصيل الشيء حركة الأعضاء . واعلم أن القدرة هي أن يكون الفعل متعلقاً بعشبة من غير أن يعتبر معها شيء آخر . والقدرة فيه عن علمه فإنه إذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء . والقدرة فينا عند المبدأ المحرك ، وهي القوة المحركة لا القوة العاملة - والقدرة فيه خالية عن الإمكان ، وهو صدور الفعل عنه بإرادة فحسب . من غير أن يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزئين ، لا أنه أراد ولا أنه لم يرد . وليس هو مثل القنطرة فينا هي بعينها القوة ، وهي في العقل فقط . فإنه إن لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه إمكان : وواجب الوجود متره عن ذلك . وكذلك إن لم يعتبر أن قدرته هي بعينها إرادته وعلمه كان في صفاته تكثير . فيجب أن يكون مرجعها إلى العلم كما كان مرجع إرادته إلى علمه . والإرادة فينا تابعة لغرض ، ولم يكن فيه لغرض ألبتة غير ذاته . والإرادة فينا تختلف لأن الأغراض فينا تختلف . وفي الأبدييات والكواكب لا تختلف الأغراض . فلا تختلف الإرادات ، فكان أفعالها الصادرة عنها صادرة عن طبعٍ لعدم الاختلاف فيها . وكذلك القدرة فيه عاقلة لقدرتنا ، فلنا فيه بغير إمكان وفينا بإمكان ، وإرادة الشيء غير تحصيله . فإن إرادة الشيء بالحقيقة

تصوره مع موافقته لتصوره . وإذا تصورنا معنى ثم أردنا تحصيله كان تصورنا لنفس إرادتنا له ، لكننا بعد ذلك نريد تحصيله (١) . والجمهور غافلون عن ذلك ، والمشهور عندهم أن القادر هو من إذا شاء فعل ، وإذا لم يشأ لم يفعل ، لا من يريد بفعل أولاً يريد فلا يفعل دائماً . فإن هاتين الأشياء مقرأ بها ، صحتها أن الخالق لا يريد قط ولا يفعله ، وهو مع ذلك قادر على فعله ، مثل الظلم . فإذا الشرط في القدرة قضية شرطية ، وهو أنه إذا شاء فعله وإذا لم يشأ لم يفعل . والشرطية لا يتناقض بصحتها أن يكون جزأها صادقاً ، فإنه يصح أن يكون جزأها كاذباً . ومثال هذا لو كان الإنسان طياراً لكان يتحرك في الهواء . وهذه القضية صحيحة مع كذب مقدمها وتاليها . ويصح أيضاً أن يكون المقدم كاذباً والتالي صادقاً مع صحة القضية ، كما يقال : لو كان الإنسان طياراً لكان حيواناً . فإذا ليس يلزم من قولنا إن شاء فعل أنه يشاء حتى تصح هذه القضية : وهو إن شاء فعل ، ولم تصح بهله القضية القدرة وإن خلت عن الاستثناء . وحتى أنه لو كان جائزاً أن يشاء والقدرة لا محالة تتناقض بالمشية إلا أن مشية الأول تستحيل أن تكون بالإمكان ، إذ ليس هناك دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر ، بل هناك وجوب فقط ، فهو يفعل إذا شاء . وأما المشية فينا فبالإمكان . والقدرة فينا هي القوة ، والقوة مالم يرجع أحد الطرفين لم يكن أولى من الطرف الآخر . ولابد في قدرتنا من وارد علينا من خارج ، ويكون ذلك الوارد هو المعين للفعل . ويكون بالتقدير من الله ، فيكون ذلك التقدير يسوق ذلك المعنى . والوارد علينا من خارج هو كالدواعي والإرادة من القسر وغيره . ولا تخلو قدرتنا من إمكان فتكون أفعالنا كلها بتقدير ، وتكون أفعالنا كلها بالخير . فإنه مالم يرجع قوتنا وارد من خارج ولم يصح الفعل ويكون بتقدير الله فإن التقدير من الله هو يسوق ذلك المعين والمخصص . وصور الأشياء عن ذاته لغرض فهو رضاه لأنها تصدر (٢) عنه ثم ترضى بصورها عنه . والقدرة فيه يستحيل أن تكون بالإمكان ، فهو إذا فعل فقد شاء ، وإذا لم يفعل فإنه لم يشأ ليم الفعل والقدرة .

الحكمة : معرفة الوجود الواجب وهو الأول ، ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته . فالحكيم بالحقيقة هو الأول . والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام . والعلم التام في باب التصورات أن يكـ حور بالحد ، وفي باب التصديق أن يعلم الشيء بأسبابه إن كان له سبب . فأما المالا . به فإنه يتصور بذاته ويعرف بذاته ، كواجب الوجود : فإنه

(١) ب : تحصيله .

(٢) ب : لا أنها تصدر .

لاحد له^(١)، ويتصور بطلانه، لاحتياج في تصويره إلى شيء، إذ هو أولى التصور، ويعرف بطلانه إذ لا سبب له. ويقع على الفعل المحكم، والفعل المحكم هو أن يكون قد أعطى الشيء جميع ما يحتاج إليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الإمكان: إن كان ذلك الإمكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها، وإن لم يكن في مادة فبحسب إمكان الأمر في نفسه كالعقول الفعالة. وبالتفاوت في الإمكانيات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات. فإن كان تفاوت الإمكانيات في النوع كان الاختلاف في النوع، وإن كان ذلك التفاوت في إمكانيات الأشخاص فاختلف الكمال والنقصان يكون في الأشخاص، فالكمال المطلق يكون حيث الوجوب بلا إمكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل. ثم كل نال فإنه يكون أنقص من الأول وكل ما سواه فإنه ممكن في ذاته. ثم الاختلاف من التوالى والأشخاص والأنواع يكون بحسب الاستعداد والإمكان، فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه. وجميع العقول الفعالة أشرف من الأمور المادية، ثم السماويات من جملة الماديات أشرف من عالم الطبيعة. ويريد بالأشرف هنا ما هو أقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه إلا بعد وجود متقدمه. وهذا أعنى الإمكانيات هي أسباب الشر. فلهذا لا يخلو أمر من الأمور الممكنة من مخالطة الشر: إذ الشر هو العدم كما أن الخير هو الوجود. وحيث يكون الإمكان أكثر كان الشر أكثر. وكما أنه يعطى كل شيء ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه فكذلك يعطيه ما فوق المحتاج إليه في ذلك: مثلاً أن يعطى الإنسان الحكمة والعلم بالهيئة إذ ليس الإنسان محتاجاً في بقاءه ووجوده إلى علم الهيئة. فملا بد منه في وجوده هو الكمال الأول: وذلك الآخر هو الكمال الثاني. فواجب الوجود يعلم كل شيء كما هو بأسبابه: إذ يعلم كل شيء من ذاته التي هي سبب كل شيء لا من الأشياء التي هي من خارج. فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علمه بطلانه، فهو حكيم في علمه، محكم في فعله. فهو الحكيم المطلق. وواجب الوجود أيضاً هو علة كل موجود، قد أعطى كل موجود كمال وجوده وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه، وزاده أيضاً ما لا يحتاج إليه في هذين. وقد دل القرآن على هذا المعنى حيث يقول: **وَرَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (١)** فالهداية هي الكمال الذي لا يحتاج إليه في وجوده وبقائه. والخلق هو الكمال الذي يحتاج إليه في وجوده وبقائه.

وأيضاً حيث يقول: «الذى خَلَقَنِي فهو يَهْدِينِ» (١) . فالحكماء يسمون ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وبقائه الكمال الأول ، وما لا يحتاج إليه في بقائه هو الكمال الثاني .

وأما الجود فهو إفادة الخبر بلا غرض . والإفادة على وجهين: أحدهما معاملة والآخر جود ، فالمعاملة أن يعطى شيئاً يأخذ بدله إما عيناً وإما ذكراً حسناً وإما فرحاً ، وإما دعاء ، وبالجملة ما يكون للمعطى برغبة أو غرض فإنه المعاملة بالحقيقة . وإن كان الجمهور يعرفون المعاملة حيث تكون معاوضة ، ولا يعدّون سواء عوضاً ، ولكن العقلاء يعرفون أن كل ما فيه للمعطى رغبة فيه له فائدة . والجود حيث لا يكون عوض ولا غرض وذلك يكون لمريد وفاعل لا غرض له ، وواجب الوجود فعله وإرادته كذلك . فإذن فعله هو الجود المحض .

الإرادة فيما لا نكون لذاتنا بل خارجة عنا واردةً علينا من خارج . وإذا كان كذلك فجميع ما يكون لنا من إرادة ومشية وفعل وإدراك عقلي وحركة تكون بالقوة لا بالفعل ، وبحاجة إلى سبب معين مُختصّ يخرج أحد الطرفين إلى الفعل ، ويكون سوق ذلك المعين المخصص بالتقدير ، فتكون جميع أفعالنا بقدر .

نحن إذا أردنا شيئاً فإنما نكون لنا تلك الإرادة بعد أن نتصور الشيء الملائم لنا فننفل عنه أى نلذبه ، فنبت من إرادة له أو شهوة ، ثم تبعث منا إرادة أخرى لتحصله فتكون الإرادة واردةً علينا من خارج ، ويكون له سبب . وإرادة الباري لا تكون له بسبب لأنه لا ينفل عن شيء ولا يكون له غرض في شيء بل يكون السبب في إرادته ذاته ، ولا يكون فيه إمكان إرادة أو إمكان مشية .

الإنسان فُطِرَ على أن يستفيد العلم ويدرك الأشياء طبعاً من جهة الحواس ثم من جهة الوهم الذى هو نسختها . فأما ما يدركه عقلاً فإنه يكون باكتساب لا طبعاً . والذى يدركه من جهة الفعل إذا ساعد عليه الوهم فإنه يتق به . فإن عارض فيه لم يكده بخلص له اليقين به وربما يقع له فيه الحيرة والشك لاسيما إذا لم يكن إنفاً للعقلية ، وهذه تكون حاله ما دام ممنوناً بالوهم . وأما الأوائل التى تحصل له فإنها تكون من الاستقراء وهو تجربة ومن الشهادة . والنفس تعتقد أن كل ما توجه الشهادة والاستقراء حقاً وقد لا يكون حقاً ويكون من الوهميات الكاذبة . والعقول الفعالة لا يكون لها الوهم ، فلا تكون لها الوهميات بته .

الإدراك : إنما هو للنفس ، وليس إلا الإحساس بالشئ المحسوس والانفعال عنه ؛ والدليل على ذلك أن الحاسة قد تتفعل عن المحسوس ، وتكون النفس لاهية فيكون الشئ غير محسوس ولا مدرك ، فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس وتدرك صورها المعقولة بتوسط صورها المحسوسة ، إذ تستفيد معقولة تلك الصور من محسوسيتها ، ويكون معقول تلك الصور لها مطابقاً لمحسوسها وإلا لم يكن معقولها . وليس للإنسان أن يدرك معقولة الأشياء من دون وساطة محسوسيتها ، وذلك لنقصان نفسه واحتياجه في إدراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة . فأما الأول والعقول المفارقة لما كانت عاقلة بذواتها لم تحتاج في إدراك صورة الشئ المعقولة إلى توسط صورته المحسوسة ولم تستفدها من إحساسها ، بل أدركت الصورة المعقولة من أسبابها وعللها التي لا تتغير ، فيكون معقولها منه لا يتغير لهذا الشأن . ولكل شخص جزئي معقول مطابق لمحسوسه ، والنفس الإنسانية تدرك تلك المعقول بتوسط محسوسه . والأول والعقول المفارقة تدرك المعقول من علله وأسبابه ، وحصول المعارف للإنسان تكون من جهة الحواس ، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات . ونفسه عالمة بالقوة ، فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل والمبادئ ، وهي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس ، لا يحصل له عن غير قصد ومن حيث لا يشعر به . والسبب في حصولها له استعداده لها . فإذا فارقت النفس البدن ، ولما الاستعداد لإدراك المعقولات ، فلعلها يحصل لها من غير حاجة لها إلى القوى الجسمية التي فاتته ، بل يحصل لها من غير قصد ومن حيث لا يشعر بها كالحال في حصول الأوائل للطفل . والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف .

المحسوس إذا لم تدركه النفس فلأن النفس مشغولة عنه بفكره أو عقله ، ويكون قد حصل في الحس المشترك فلا يمكنه تأديته إليها ، ولأن الحس المشترك قد شغلت النفس بما هي مقبلة عليه فلا ينطبع المحسوس فيه .

النفس مادامت ملازمة للهوى لا تعرف مجرد ذاتها ، ولا شيئاً من صفاتها التي تكون لها وهي مجردة ، ولا شيئاً من أحوالها عند التجرد لأنها لا يمكنها الرجوع إلى خاص ذاتها والتجرد عما يلبسها وهذا يكون عائقاً لها عن التحقق بذاتها وعن مطالعة شئ من أحوالها . فإذا تجردت وزال عنها لما العوق فحيث تعرف ذاتها وأحوالها وصفاتها الخاصة بها ، وأنها تدرك الأشياء بلا آلة بدنية وإنها مستغنية عنها ، وأن ما يتخيل لها الآن من أن لا حقيقة إلا للجسم المحسوس وأن لا وجود لشئ سواه - كله باطل .

القوى البدنية تمنع النفس عن التفرد بذاتها وخاصاً إدراكاتها : فهي تدرك الأشياء مُتَخَيِّلَةً لا معقولة لا يجنبها إليها واستيلائها عليها ، ولأنها لم تألف العقليات ولم تعرفها ، بل نشأت على الحسيات فهي نطمئن إليها ونثق بها ونوهم أن لوجود للعقليات وإنما هي أوهام مرسله .

المعقول من الشخص والمحسوس منه يتطابقان ، كما ذكر . إلا أن المعقول من الشخصى الذى نوعه مجموع فى شخصه وإن كان يطابق محسوسه فى الوجود فلا يمنع فى العقل أن يكون كلياً بأن ينصوره كلياً ، ولو كان فى الوجود غير جائز وبعمله على كثيرين . وفى الأول كان هذا التصور ممنوعاً . والمعقول من هذا الكسوف الجزئى وإن كان يلزم أن يطابق محسوسه فيكون جزئياً فاسداً فإن الأول لم تستفد معقولته من حسنة ، بل علة من الأسباب الموجبة له والصفات الكلية التى تخصصت بها فيكون معقوله منه كلياً لأن الأسباب والصفات كلية بحيث يصح حمله على كثيرين . فلما تخصصت بهذا الكسوف الشخصى صار كل واحد من تلك الأسباب والصفات نوعاً مجموعاً فى شخصه ، فصار بحيث لا يعمل عليه وحده . وتلك الأسباب والصفات هى أن يقال فى هذا الكسوف إنه عن حركات السماويات تأدت إلى اجتماع هذه الصفة ، وأنه كان بعد حركة كذا وفى الدورة الفلانية من كذا ، وأنه على وضع كذا وفى ناحية المشرق هو أو فى المغرب ، وأنه فى ناحية الشمال أو الجنوب ، وأنه على مقدار النصف منه أو الثالث . وأنه على هذا اللون فهذه صفات يمكن أن تعتبر كلياً ، فتخصصت بهذا الشخص فصار كل واحد منها نوعاً مجموعاً فى شخصه ، والأشياء التى تخصصت بهذا الكسوف وهو النهار الجزئى الذى حدث فيه والحالة الجزئية التى كانت له - لكل واحد منها صفات كلية إذا تخصصت به شخصاً كان بمنزلة الكسوف وأسبابه وصفاته ، فيكون كل واحد من تلك الصفات نوعاً مجموعاً فى شخصه . والنوع المجموع فى شخصه يكون له معقول كلّ فلا يفسد العلم به ولا يتغير ، فمعقول الأول من هذا الكسوف على هذا الوجه لا يتغير . قوله (١) : ولكنك تعلم بحجة أن ذلك الكسوف يكون واحداً - معناه أنه لا يمكن أن يكون فى زمان واحد إلا كسوف واحد ، لأن الشمس التى هى موضوع الكسوف واحد . ذلك الكسوف الشخصى إذا عُلِمَ من جهة أسبابه وصفاته الكلية التى يكون كل واحد منها نوعاً مجموعاً فى شخصه ، كان العلم به كلياً ؛ والكسوف وإن كان شخصياً فإنه عند ذلك يصير كلياً ، ويكون نوعاً مجموعاً فى شخص ، والنوع المجموع فى شخص له معقول كلّ لا يتغير . وما يستند إليه من صفاته وأحواله يكون مدرَكًا بالعقل

(١) لا يتضح من النّال ماها .

فلا يتغير . وتلك الأسباب والصفات هي مثل أن يقول : إن هذا الكسوف كان عن حركات من الشمس والقمر وإحدى العقدين كل واحد من تلك الحركات على صفات كذا وبعد حركة كذا وفي الدورة الفلانية من دورات كذا وفي ناحية كذا وفي جهة كذا وغير ذلك من الأسباب والعوارض الكلية التي يمكن أن تكون لكل كسوف أولئك وفات كثيرة . وكل واحد من تلك الأشياء والصفات نوع مجموع في شخص يصح الاستناد إليه ، ويصير الكسوف الشخصي أيضاً بتلك الأسباب والصفات التي تخصصت بها نوعاً مجموعاً في شخص ، فيكون له معقول كما يكون للنوع المجموع في شخصه فلا يتغير ، والأشياء التي شخصته أيضاً كالزمان الجزئي الذي حصل فيه ، والحالة الجزئية التي شخصته لكل واحد منها صفات وأسباب كلية ، كل واحد منها نوع مجموع في شخص له ، معقول كلي ، لا يتغير فيصح الاستناد إليه . فيمكن في هذه الأحوال الجزئية أن يُعقَل ويدرك بالعقل لا بالحس والإشارة إليه .

هذا الكسوف الذي يكون بهذه الأسباب وإن كان شخصياً فإنه حدٌ مُتَّصِرٌ كلياً من جهة أسبابه ، فيكون نوعاً مجموعاً في شخصه ، فالعلم المستند إليه لا يتغير .

هذا الكسوف الشخصي — إذا كان معلوماً من جهة أسبابه وعلمه وصفاته الكلية على أن تلك الأسباب والصفات وإن كانت كلية في ذاتها بحيث تحمل على كثيرين فقد تخصصت به — كان معقولاً كلياً ، وكان المعقول الشخصي الذي نوعه مجموع في شخصه الذي لا يتغير ولا يتغير العلم به وتكون صفاته وأسبابه متخصصة به محمولة عليه وحده . وكل ما نسب إليه ويستند إليه يمكن أن يدرك ، بالعقل فلا يتغير . ومعنى التخصص به أن يكون له وحده كما أن صفات الشخص الذي نوعه مجموع في شخصه مفصورة عليه . إذ لا شخص نظير له فيشاركه فيها .

الشخص للشيء يجب أن يكون شخصاً ، لا كلياً .

نحن نعلم المعاني الكلية من جهة ما يستدعي علمها إلى جزئياتها ، والجزء لا يحصل لنا العلم به إلا بعد وجوده ، ووجوده يكون جزئياً لا عمالة ، فحينئذ نعلم الكسوف من جهة وجوده ، فيكون هذا الكسوف الشخصي والأول لا نعلمه من جهة وجوده بل من جهة أسبابه ، فيكون له معقول كلي ، كما يكون للشيء الذي نوعه مجموع في شخصه .

المشار إليه لا يكون له معقول إلا أن يكون شخصاً محدوداً معقوله ككرة الشمس . والشيء الذي معقوله محدود هو ما يكون الذاتيات التي تُقَوِّمُ بها ، والصفات التي

تخصّص بها تكون مقصورة عليه ، وتلك الصفات هي ما يحدده العقل فيعقلها : الشيء الذي معقوله محدود هو ما تكون ماهيته متقومة من الأشياء الذاتية التي توجد كلها في حده . ومالا يكون محدود معقوله فهو ما تكون ماهيته متقومة لا من الأشياء الكلية الذاتية المأخوذة في حده فحسب بل منها ومن غيرها كالأشخاص التي تدخل تحت نوع فإنها متقومة من معنى النوع ومن أعراض لازمة لا توجد معه في حده .

المعنى البسيط هو الذي لا يمكن العقل أن يعتبر فيه التآلف والتركيب من عدة معان ، فلا يمكن تحديده . وذلك كالعقل والنفس . وما أمكن أن يعتبر فيه ذلك فهو عبر بسيط كالإنسانية والحيوانية فإنها تنقسم بالحد إلى معان مختلفة .

كل شخصي فله معقول ، أي ماهية مجردة جزئية فاسدة من حيث تكون مقيسة إليه ويكون حصل في النفس من جهة الإحساس به ، وإلا لم يكن له حصول فيه فيكون مستمداً من الحس . وهذا الحس هو فاسد ، فمعقوله من حيث يكون مقيساً إليه فاسد . فإذا علم ذلك المعقول من جهة علله وأسبابه لم يكن معقولا من جهة جزئية بل من جهة كلية . فلا يكون حينئذ فاسداً . ومثال ذلك هذا الكسوف الشخصي له معقول شخصي وهو ذلك الاجتماع المعين الشخصي الذي حصل بين الشمس والقمر وإحدى العقدتين . وهذا يحصل العام به عند وجوده ويبطل عند بطلانه . وبإل وجوده لم يكن العام به حاصلا بل كان العلم إنما حصل بوجوده ، فكان شاملا عند وجوده ولا وجوده ، وكان لكل واحد منهما صورة غير صورة الآخر . وهذا المعنى المعقول على هذا الوجه هو جزئي . فإذا علم من جهة أسبابه وعلله الموجبة له - وهو الحركات السماوية التي تأدت إلى هذا الاجتماع - كان ذلك معقولا من جهة كلية وكان العام به قبل حدوثه وعند حدوثه وبعد حدوثه على حد واحد . والأول إنما بعقل الشخصي الفاسد من هذه الجهة الكلية فلا يتغير علمه إذ لا يتغير معلومه : فإنه كلما تحركت السماوية محركها وتأدت إلى مثل هذا الاجتماع حصل لأعماله كسوف .

المعقول من كل شيء هو مجرد ماهيته المنسوبة إليه مع سائر لوازمه . فإن كان شخصيا نوعه مجموع في شخصه ، فمعقوله كلي أي بحيث يصبح حمله على كثيرين لإلأنه عرض لهذا الشخص أن كان واحداً . وإن كان شخصاً فاسداً فمعقوله جزئي فاسد فلا يصبح حمله إلا عليه ولا يمكن أن يحد ، والشخص الآخر يمكن أن يحد لأن معقوله محدود . ومعقول الأول من هذا الشخص هو نفس الصورة المعقولة وهو الإنسانية المطلقة للإنسانية ما منسوخة بمواضع ولوازم مشار إليها محسوسة .

المعقول من كل شيء مجرد ماهيته التي له والتي عليها وجوده ، والمعقول من هذا الشخص ماهيته مع عوارضه وخواصه التي تقوم بها وتشخص ، وليس هو الصورة المحددة وحدها. فإن هذا الإنسان ليس هو ما هو بالإنسانية المحددة بل بمجموع الصورة والمادة والأعراض التي تشخص بها من كينته وكيفية ووضعه وغير ذلك . فمعقول الشخصى ومحسوسه متطابقان ، لأنه لو لم يتطابقا لم يكن معقوله .

والمعقول من الشمس هو ماهيته^(١) مع عوارضه ولوازمه ومقداره الذى كان يمكن أن يكون أكبر منه أو أصغر ، وحرارته التي كان يمكن أن تكون أشد منه أو أنقص . وشماعه الذى كان يمكن أن يكون أشد منه أو أنقص فكونه فى الثلث الرابع ، وقد كان يمكن أن يكون فى الثلث الأعلى ، فمعقوله بطابق محسوسه فى الوجود .

قوله : « أرى عنها » إلا واحداً منها الذى لا يمكن القول به فإن المبدأ الفاعلى وهو البارى لا يجوز أن يكون موضوعاً لهذا العلم .

الشيء من حيث يصدر عنه فعل ما — هو غيره من حيث يصدر عنه فعل آخر ؛ فيكون الحيثان مختلفين والجهتان مختلفتين ، فإذا كان الشيء البسيط من حيث يصدر عنه هذا الفعل يصدر عنه غيره ويكون من حيث يصدر عنه هذا الفعل إذ هو غيره من حيث يصدر عنه ذلك الفعل الغير ، فإذا يصدر عن البسيط فعل واحد ، ولذا يقول فى الأول إنه لا يصدر عنه إلا فعل واحد بسيط وهو اللازم للأول إذ لا تركيب هناك ولا حثان مختلفان. الأوائل تحصل فى العقل الإنسانى من غير اكتساب ، ولا يبرى من أبين نحصل فيه وكيف نحصل فيه .

المعقول إذا اعتبرت تكون على ثلاثة أنحاء : منها ما يكون بالقوة من كل وجه كالمعقول الإنسانية ، فإن الذعولات فيها بالقوة ، إلا الأوائل فإنها تحصل فيها بعد ترعرعه^(٢) وإذا قلنا : إنه كل شيء أى أن كل شيء فيه بالقوة وفى قوته أن يعقلها كلها . ومنها ما يكون بالفعل من كل وجه وليس فيه ألبنة ما بالقوة كالبارى فإن علمه لذاته ولا تعلق له بغيره ، ولذلك يقول إنه كل شيء أى أن يعرفها بالعقل . ومنها ما هو بالقوة من وجه وبالفعل من وجه . ثم إنها ترتب فى ذلك بالأقل والأكثر والأزيد والأنقص فبعض المعقول يكون بالقوة فيه يسيراً وبعضها كثيراً ، وإنما قيل إنه بالقوة من وجه وبالفعل من وجه : لأنه بالقياس إلى الأول عاقله لأن الأول يفيد العلم والعلم كما أنه يفيد الوجود بتعلق علمها به فهو بالفعل من هذا الوجه ، وبوجه اعتبار ذواتها يكون

(١) يلاحظ أنه يحل الشمس مذكراً دائماً .

(٢) أى ترعرع الإنسان .

فيه بالقوة : لأن علمها ليس لها بذاتها كما أن وجودها ليس لها من ذاتها : وهي باعتبار
إلى ذاتها غير واجبة الوجود بل ممكنة كذلك ، باعتبار ذاتها عقولها وعلمها بالقوة .
وإذا صح في العقل الذي بالقوة أن يقال إنه كل شيء وإنه يعقل المقولات بالفعل بلانهاية
فهو يعقل الأشياء غير المتناهية لأنه سبب كل معقول ، والمقولات صادرة عنه
على مراتبها واختلاف أحوالها من الأبدية والحادثة والقارة وغير القارة ، فهي كلها
حاصلة له بالفعل ، وهذا كما نقول إن الأشياء الموجودة دائماً والموجودة في وقت بعد وقت
والشيء المنقضى شيئاً فشيئاً كالزمان والحركة التي هي غير موجودة الجملة والقارة
بالجملة والمدمومة في الماضي والمدمومة في المستقبل - كلها بالإضافة إليه موجودة وحاصلة
بالفعل لأنه سبب وجودها ومبدأ الأسباب التي توجد عنها ، وهو يعقل ذاته ولوازم
لوازمه إلى أقصى الوجود ، وكل المقولات حاصلة له حاضرة عنده . وحالها عنده
بالسواء في كل حال ، أعني قبل وجودها وعند وجودها ومع وجودها لا يتغير بوجودها
وهو يعقل الأشياء معاً ولا يعقلها شيئاً فشيئاً حتى يستكمل بمعقول ، ويتسبب (١) به إلى
معقول آخر : فإن عقله بالفعل : فهو يعقل الأشياء معاً ودائماً ويعقلها إلى مالانهاية ،
والعقول البشرية لأنها بالقوة ليس بالفعل لا تعقل الأشياء معاً ولا دائماً ولا إلى مالانهاية
بل تعقلها شيئاً فشيئاً وتتسبب مما تعقله إلى مالا تعقله .

الموجودات : ما خلا واجب الوجود الذي وجوده لمن ذاته ، هي ممكنة الوجود .
لأن منها ما لا إمكان وجوده في غيره ، ومثل ذلك يتقدم وجوده بالفعل وجوده بالقوة
وهي الممكنة الوجود على الإطلاق والكائنة . ومنها ما لا إمكان وجوده في ذاته وهو
الذي لا إمكان وجوده معه ولم يتقدم وجوده بالفعل وجوده بالقوة وهي العقول
وسائر المبدعات . وإنما يقال فيها إنها ممكنة الوجود بمعنى أن تعلق وجودها لا بذاتها
بل بموجدتها . فهي بالإضافة إليه موجودة ، وباعتبارها في ذاتها غير موجودة .

علم الباري بالأشياء الجزئية هو أن يعرف الأشياء من ذاته وذاته مبدأ لها ،
فيعرف أوائل الوجودات ولوازمها ولوازمها إلى أقصى الوجود . وكل شيء
فإنه بالإضافة إليه واجب الوجود ويسببه فهو موجود بالإضافة إليه : مما وجد وما يوجد .
فإذا كانت الأشياء الجزئية أسباباً يلزم عنها تلك الجزئيات وتلك الأسباب أسباب حتى
تنتهي إلى ذات الأول : وهو يعرف ذاته ويعرفه سبباً للموجودات ويعرف ما يلزم
عن ذاته وما يلزم عن لازمه وكذلك هلم جرا حتى ينتهي إلى الجزئي ، فإنه يعرفه
لكنه يعرفه بعلمه وأسبابه . وهذا العلم لا يتغير بتغير الشخص المعنوي فإن أسبابه لا تتغير

(١) تسبب به إليه : توسل .

وتكون كلية وإن كانت للشخصى أسباب جزئية مشخصة له فإن لكل سبب جزئى مشخص مبدء كلياً يستند إليه ، فهو يعرف ذلك الجزئى أيضاً بأسبابه ، ويعرف الأشياء الغير المنتهية على ما هى عليه من اللاتناهى بأسبابها ، ويعلم الزمان الغير الثابت الذى يتقاضى شيئاً فشيئاً بعلمه وأسبابه ، فإنه يعرف الفلك وحركته ، ويعلم أن ماله حركة فله عدد ومقدار ، وكل ماله عدد ومقدار فله دورات مقدرة .

كل شخص يكون له معقول شخصى . فإذا علم ذلك بأسبابه وعلمه تكون هذه الجملة كلياً . فإنه كلما حصلت تلك العطل والأسباب وجب أن يكون ذلك الجزء يقال إن هذا الشخص أسبابه كذا . وكلما حصلت هذه الأسباب كان هذا الشخص أو مثله فيكون كلياً بعلمه . ومعقولات الأول كذلك : فإنه يعقل هذا الشخص بعلمه وأسبابه ويعرف الأسباب السابقة لهذه الأسباب وإلى أن ينتهى إلى ذاته فيكون علمه محيطاً بجميع الأشياء فلا يكون لعلمه تغير ، فإن معلومه لا يتغير ولا يزول بزوال ذلك الشخصى . الكلى الذى يلزم عنه الجزئى لا يفسد . فإنه يعلم أنه كلما كان كذا لزم عنه كذا ، وهذا الجزئى لازم عنه ذلك الكلى الذى فى معلومه فلا يخفى عليه خافية .

سبب وجود كل موجود علمه به وارتسامه فى ذاته . وهو يعلم الأشياء الغير المنتهية فعلمه غير منتهى . وقد يتشكك فيقال إن تلك الأشياء غير موجودة بالفعل بل بالقوة فبعض علمه يكون بالقوة أو يكون لا يعلمها فيقال إن كل شيء فإنه واجب بسببه وبالإضافة إليه ، فيكون موجوداً بالفعل بالإضافة إليه .

سبب وجود كل موجود هو أنه يعلمه ، فإذا علمه فقد حصل وجوده وهو يعلم الأشياء دائماً .

الأشياء كلها عند الأوائل واجبات وليس هناك إمكان ألبنة . وإذا كان شيء لم يكن فى وقت فلئما يكون ذلك من جهة القابل لا من جهة الفاعل . فإنه كلما حدث استعداد من المادة حدث فيها صورة من هناك ليس هناك منع ولا تحل . فالأشياء كلها واجبات هناك لا تحدث وقتاً وتمنع وقتاً : ولا يكون هناك كما يكون عندنا . وقد يتشكك فيقال : إذن الأفعال كلها طبيعية لا إرادية ؟ فالجواب إن إرادتها على هذا الوجه : إذ هو الدائم الفيض ، فالامتناع من جهة المقابل .

كلما حدث مزاج صلح لنفس فأحدث لا محالة نفساً ، أو استعدت مادة لقبول صورة نارية أو هوائية أو مائية أو أرضية حدثت فيها تلك الصورة من المبادئ المقارفة : فالقول بالتناسخ يبطل من هذا الوجه .

لا يصح في الأول أن يعلم الأشياء من وجودها فإنه يلزم أن يكون قبل وجودها لا يعلمها ، وإذا علمها بعد أن لا يعلمها يكون قد تغير منه شيء ، ويكون حصل فيه شيء لم يكن له . وكذلك إذا بطل ذلك الشيء بطل علمه فيكون قد تغير منه شيء . فهو يعلم الأشياء على الإطلاق ودائماً . لا يعلمها بعد أن لم يكن يعلمها ، فيحدث فيه تغير . المقول على كثيرين مختلفين بالنوع هو محمول على الجنس وحمل على «يقال الجنس : هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع وليس حمل الجنس على ، المقول على كثيرين مختلفين وحمل على» . يقال : المقول على كثيرين مختلفين هو جنس بل الجنسية عارضة له . وهذا كما يقال الإنسان نوع فإن النوعية عارضة للإنسان ، والإنسان من حيث هو إنسان ليس نوعاً . الذي يدل دلالة التضمن هو أن يكون جزءاً من الشيء كما يدل النوع على الجنس إذ كان الجنس جزءاً من النوع .

كلية الأجزاء وحدة تحدث بها الأجزاء ، فهي بها وحدة وجملة ، وذلك كالعشرية مثلاً قلها وحدة .

العلم يقال على وجهين : عدم له نغوم الوجود ، وهو ما يكون بالقوة فيخرج إلى الفعل ، وعدم لاصورة له ألبتة وهو ما يكون بالطبع . وهو خلاف الأول فإنه ليس من شأنه أن يكون ألبتة كما يقال : الإنسان عديم الفرس .

النفس الإنسانية مطبوعة على أن تشعر بالواجبات ، فبعضها يشعر بها بالطبع وبعضها تقوى على أن تشعر بها بالاكْتِسَاب . فالذي بالطبع : فهو حاصل لما بالفعل دائماً ، فشعورها بذاتها بالطبع ، فهو من مقوماتها فهو لما بالفعل لم يزل . فأما شعورها بأنها تشعر بذاتها فهو لما بالاكْتِسَاب . ولذلك قد لا يعلم أنها شعرت بذاتها . وكذلك سائر ما يقوى على أن يشعر بها ، وذلك ما هو غير حاصل له ويحتاج إلى استحصاله . ويشبه أن يكون تعريفها للحد العمل وللقوى البدنية بالطبع ، والحد النظري بالقوة . وتعرفها للقوى وإن كان طبعياً لما فإن تعريفها لما على جهة السداد يكون باكتسابها كحالتها في القياس واستعماله .

النفس الإنسانية مفتحة إلى قوتين : نظرية وعملية : والعملية تسمى قوة شوقية وهي تفتت إلى قوى كثيرة هي المصروفة لجميعها في البدن . وهذه القوة هي التي أمر بتزكيتها وتهيتها لأن تكون لما ملكة فاضلة فلا تجذب النفس عند المفارقة إلى مقتضى ما اكتسبه من الميقات الرديئة .

نفس الإنسان هي في الحياة البدنية منومة بالبدن ودواعيه فلا يتحقق إلا مارآه عياناً

أو أدركه بحواسه ، ويعتقد أن ما لا يدركه بها لاحقيقة له ولا وجود لشدة إنف نفسه بحواسه وذوولها عما سوى ذلك وانغماسها في البدن وقواه .

وكل ذلك لأنها غير متحققة بذاتها بل مأخوذة عن ذاتها . فإذا غارقت وتحققت ذاتها أدركت حيثئلا ما يراه الإنسان باطلاً لاحقيقة له . وأدركت الموجودات بلباتها لا بآلة بدنية . فتعلم أن الآلات كانت عاقبة له عن خاص فعلها .

المقول على كثيرين ليس هو نفس معنى الجنس حتى يكون مرادفاً لاسمه : فليس يقال على الجنس كقول الجنس نفسه . فإنه إذا قيل : « المقول على كثيرين جنس » فليس يحمل عليه إلا أنه عارض له كما يحمل الجنس على الحيوان فإنه عارض للحيوان أن صار جنسياً ، والحيوان ليس هو نفس معنى الجنس . وكذلك المقول على كثيرين وهو مع ذلك أعم من الجنس فإن النوعية أيضاً تعرض لهذا اللفظ .

الجنس مقول على كمال ماهية مشتركة بالعموم ، والفصل يُحمّل من طريق ماهو على أنه جزء مقوم لماهية الشيء ، والنوع مقول على ماهية خاصة . فقوله : « والفصل حكمه حكم الماهية » ، أى في معنى أنه يقوم الماهية لإلأنه مقول على كمال الماهية : بل طريقته ومنهجه مذهب الماهية .

الجنسية من حيث هي جنسية إذا اعتبرت غير مخصصة بجسم أو حيوان أو غيرهما من المعاني التي يعرض لها هي الجنس المنطقي ، وهي المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالنوع . والبحوث عنه منها في المنطق هو هذه الجنسية غير مخصصة . وأما الحيوان معتبراً فيه الجنسية فهو الجنس الطبيعي ، وهو عما هو حيوان أعم من حيوان جنسي فإنه قد يكون شخصياً . وهو من حيث هو حيوان معنى عقلي . وهو في ذاته ليس بكل ولا جزئ بل هو موضوع لأن يعرض له الكلية والجزئية . وكذلك الكل من حيث هو كل ليس حيواناً ولا شيئاً من الأشياء ، بل هو معنى مقول يعرض له أن يكون حيواناً أو جوهراً أو شيئاً آخر . وهو إما أن يعرض له الحيوان أو الجوهر أو غيرهما ويعرض للحيوان أو الجوهر أو غيرهما بحسب الاعتبارات .

ما قبل الكثرة هو أن يعقل الحيوان فيحمله على كثيرين . وما بعد الكثرة هو أن يتترعه عن الأشخاص .

قوله : « ليس في الأشخاص تقدم ولا تأخر » أى ليس شخص أولى بأن يكون متكوناً من شخص . فلا يكون واحد أولى بأن يحمل عليه النوع من آخر ، وإن كان بعض الأشخاص متضلماً في الوجود على الآخر .

الإنسان لما اعتاد أن يدرك الأشياء بالحس صار يعتقد أن مالا يدركه حساً لا حقيقة له . ولا يصدق بوجود النفس والعقل وكل صورة مجردة ، لأنه اعتاد أن يرى الصور الجسمانية ويرأها محمولة في شيء غير محدود هذا مع ما يراه من فعل الطبيعة وفعل النفس والعقل اعتباراً . لكنه بوجود الطبيعة أوثق منه بوجود النفس .

والعقل لأنه يشاهد الأجسام الطبيعية ويرى أفعال الطبيعة فيها ظاهرة وفعل النفس أخفى من الطبيعة لأنها أشد تجرداً من الطبيعة وكذلك فعل العقل أشد تجرداً منهما — فكل ما هو أظهر فعلاً في الأجسام فإنه موجوده أو ثقی ، وبالحيلة فإنه يعتقد أن لا وجود للجوهر مجرد ولا حقيقة له : وأن الحقيقة إنما هي للجسم المحسوس لأن الحس يدركه . ولعمري : إن الحس لا يدرك الماعتول لأنه محدود ولا يدركه إلا محدوداً ، وأما الغير محدد فلا يدركه إلا الغير المحدد . ويكاد يعتقد في الجسم أنه واجب الوجود غير معلول لا سيما الفلك الأعلى لبساطته . ولا يجوز أن لا يكون معلولاً لأنه مركب من هبولى وصورة . وهناك ثلاثة أشياء : هبولى وطبيعتها العدم ، وصورة تقيم الهبولى بالفعل وتظهر في الهبولى وتكون محمولة فيها ، وتألّف . ولا يجوز أن يكون الجسم علّة فاعليّة لنفسه . وأيضاً فإنه يجب أن تقتصر به صورة أخرى حتى يظهر وجوده على ما عرفت . والجسم لا يفعل له بذاته بل يقواه التي تكون فيه . وهو محدود متناه : والمحدود يجب أن يكون محدود القوة والقدرة . متناهي الفعل . ويكون فعله زمانياً وشيئاً بعد شيء لا إبداعاً ، ويكون متغيراً لا محالة لأنه متحرك والحركة تغير وفالت ولاحق . والجسماني محاط به وتترك أحواله ويمكن معرفتها لأنها تكون متناهية : والمتناهي محاط به فلا يوصف بالعلو الغير المتناهي وبالمحد والقدرة والعظمة الغير المتناهية وبالعلم البسيط المحيط بجميع الأشياء وبالفعل المطلق لأن فيه ما بالقوة . ويكون لا محالة له قوى إما طبيعية وإما نفسانية ويكون له تخيل وتوهم وبعض القوى يصده عن استعمال بعض القوى وعلى الجملة فإنه لا يكون متحققاً بذاته ولوازم ذاته . ويوصف بالانبعاث للفعل بعد أن لم يكن ، وبالتغير . وبإدراك الجزئى . وفعل الجزئى . ويوصف باكتشاف الأعراض له وأنه يفعل أفعاله مجموع مادته وصورته وطبيعته ونفسه . ولا يعقل إلا بعد أن يستترك المادة في فعله ويفعل مباشرة ووضع . والجسم الفلكى وإن كان يعمل في كل جسم فلأن لكل جسم عنده وضماً . فلذلك يؤثر فيه لأنه محيط . والجسماني لاقدرة له إذا قيس بالمجرد فإنه لا يكون له تلك الكبرياء والعظمة والقدرة والحلالية الغير المحدودة ، والأفعال الإبداعية — تعالى الله عن أن يوصف بصفة طبيعية أو نفسانية أو عقلية وبأن تكون ذاته ذاتاً يؤثر فيه شيء أو يلحقه لاحق من خارج أو يوصف بانفعال البتة ! بل هو فعل

محض فلا يوصف إلا بالخيرية ، لا على أنها شيء بلحق ذاته بل هي نفس ذاته ، فهي سبب إيجادها لكل موجود . والأجسام الفلكية يعمها جميعاً الجسمية والشكل المستدير والحركة على الاستدارة ، وإن فعلها بالطبيعة لا بالقصد ، فإن ما يقال عنها إنما يقع من طبيعية حركاتها وقواها ، إلا أنها عامة بما يقع من حركاتها وتشكلها بأشكالها المختلفة ومما جاتها .

المتحرك يحتاج إلى مسافة لأنه إما أن يتحرك في مكان فتكون الحركة المستقيمة أو يتحرك على شيء فتكون مستديرة فلا غنى لها عن مسافة : فالحركة المستديرة مالم يكن شيء يتحرك عليه المتحرك بالاستدارة لم يصح وجودها ، كما أن الحركة المستقيمة مالم تكن مسافة لم يصح وجودها .

صورة الشيء كماله الأول ، وكيفيته كماله الثاني ، والكيفية تشدد وتضعف ، والصورة لا تشدد ولا تضعف . وإذا اشددت الكيفية حتى تستعد لقبول صورة أخرى فإنها تكون بحركة وسلوك من طرف إلى طرف . والصورة لا يتحرك هكذا بل تنسلخ دفعة .

المعقول يجب أن يكون كلياً حتى يمكن حمله على أشياء كثيرة . والمعقول من الشخص الغير المنتشر ، والمحسوس المشار إليه محال فإنه لا يكون له معقول من حيث هو محسوس مشار إليه لأن الإشارة لا تجوز أن تتناول أشياء مختلفة في الوضع اللهم إلا أن تكون الإشارة إشارات كثيرة فإن الإشارة إلى شيء واحد لا تجوز أن تكون إلى غيره معه فإن وضعيهما يكونان مختلفين ، وكذلك جهتهما وأمكنهما فيلزم أن يتناول شيئاً واحداً . والمعقول من الشخص الواحد المحسوس المشار إليه محال على أنه معقول ذلك الشخص ، فإنه يتناول أي شخص كان من أشخاص نوعه ، إلا أن يكون شخصاً نوعه مجموع فيه فإن معقوله جسد لا يقع عليه ولا يتناول غيره ، ويكون معقوله محلوده ، فإن حده خاص له لا يحدد به غيره . وإذا لم يكن كذلك لم يكن حده مقصوراً عليه بل على كل شخص من نوعه . والجزئي وإن كان له معقول فإنه يكون له بالعرض لا بالذات ، وإنما يكون معقول الشخص المنتشر فلا يكون مقصوراً عليه وحده بل أي شخص كان من أشخاص نوعه . وكذلك محلوده يكون له بالعرض بل يكون محلوده الشخص المنتشر . وأما محسوسه فإنه مقصور عليه وحده للإشارة الواقعة عليه ويكون إلى شيء وحده .

الأول بسيط في غاية البساطة والتحدد ، متزه الذات عن أن تتلحقها هيئة أو حلية لوصفة جسمية أو عقلية ، بل هو صريح ثابت على وحدة وتحدد ، وكذلك الوحدة

التي يوصف بها ليست هي شيئاً يلحق ذاته بل هو . معنى سلبى الوجود ، وكذلك اللوازم التي توصف بها فيقال : هي من لوازمه هي خارجة عن تلك الذات ، وكل ما سواء فلا يمكن أن يتوهم أنه بذات الاتحاد لأنه ماول : وكل ماول فلو ماهية ويكون له صفة أو حلية ، فيكون هناك كثرة بوجه ما . كل ما كان أقل بساطة فإنه في باب المعلولة أبلغ . والجسم ذوكية وكيفية ووضع وعوارض ولواحق كثيرة . فالاعلولة فيه ظاهرة ، وكذلك الصور الجسمانية تلحقها عوارض وهيئات وأحوال لا تنفك منها . والنفس أيضاً تلحقها هيئات وعوارض . والعقل أبعد عن ذلك ، فلذلك تنقسم النفس إلى : أفعال ، وقوى ، والعقل لا ينقسم .

لما كان الإنسان لا يمكنه أن يدرك حقيقة الأشياء لاسيما البسائط منها بل إنما يدرك لأرما من لوازمه أوخاصة من خواصه ، وكان الأول أبسط الأشياء ، كان غاية ما يمكنه أن يدرك من حقيقة هذا اللازم ، هو وجوب الوجود إذ هو أخص لوازمه .

القدرة هي أن يصدر عن الشيء فعلٌ بمشيئته ، وأنت قد عرفت أن الفعل الصادر عن الأول صادرٌ عنه بإرادة ، فيكون قد فعل لأنه شاء ولو لم يشأ لم يفعل . وكذلك لا يلزم أنه لا يشاء لأن الشرطي لا تتعلق صحته بصدق جزئيه فإذا قد فعل فقد شاء ، وما لم يفعل فلا ثم يشأ . ولا يتغير الحكم في أن الشيء قادر ، إذا القدرة تتعلق بالمشيئة سواء كانت المشيئة يصح عليها التغير أو لا يصح عليها التغير .

الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر . ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأغراض ، ولا نعرف القصول المقومة لكل واحد منها ، البتة على حقيقته ، بل نعرف أنها أشياء لما خواص وأعراض ، فإننا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا القلب والذات والهواء والماء والأرض ، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض . ومثال ذلك أننا لا نعرف حقيقة الجوهر ، بل إنما عرفنا شيئاً له هذه الخاصية وهو أنه الموجود لا في موضوع . وهذا ليس حقيقته ، ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف سبباً له هذه الخواص وهي : الطول والعرض والعمق ، ولا نعرف حقيقة الحيوان ، بل إنما نعرف سبباً له خاصية الإدراك والفعل ، فإن المدرك والفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصة أو لازم . والفصل الحقيقي لا لا ندركه ، وللملك يقع الاختلاف في ماهيات الأشياء ، لأن كل واحد أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم . ونحن إنما ثبت شيئاً ما مخصوصاً عرفنا أنه مخصوص من خاصة له أو خواص ، ثم عرفنا لذلك الشيء خواصاً أخرى بواسطة ما عرفناه أولاً ثم توصلنا

إلى معرفة آتيتها : كالأمر في النفس والمكان وغيرهما مما أثبتنا آياتها لا من فواتها بل من نِسَب لها إلى أشياء عرفناها ، أو من عارض لها أو لازم .

ومثاله في النفس : أنا رأينا جسماً يتحرك ، فأثبتنا لذلك الحركة محركاً . ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركاً خاصاً أوله صفة خاصة ليست لسائر المحركين ، ثم تبيننا خاصة خاصة ، ولازماً لازماً ، فتوصلنا بها إلى آتيتها ، وكذلك لا نعرف حقيقة الأول ، إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود . وهذا هو لازم من لوازمه للاحقية . ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات . وحقيقته إن كان يمكن إدراكها هو الموجود بذاته أى الذى له الوجود بذاته . ومعنى قولنا الذى له الوجود إشارة إلى شيء لا نعرف حقيقته ، وليس حقيقته نفس الوجود ولا ماهرة من الماهيات فإن الماهيات يكون بها الوجود خارجاً عن حقائقها . وهو في ذاته علة الوجود ، وهو إما أن يدخل الوجود في تحديده . ودخول الجنس والفعل في تحديد البساط على حسب ما يفرضهما لها العقل ، فيكون الوجود جزءاً من حده لا من حقيقته ، كما أن الجنس والفعل أجزاء لحدود البساط لا للمواتها ، وإنما يكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها .

أجزاء حد البسيط تكون أجزاء لحدده لا لقوامه ، وهو شيء يفرضه العقل : فأما هو في ذاته فلا جزء له . ونحن نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب فإننا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحداً حتى يكون نوع وجوده مخالفاً لنوع وجود آخر ونعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه أولاً وهو أنه واجب الوجود .

الأنواع التى تحت جنس واحد لا تقدم فيها ولا تأخر ، والجنس يحمل عليها بالسواء . والشيء الذى يتقدم على الآخر في معنى ما إما أن يكون يتقدم عليه في ذلك المعنى بعينه كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود ، وإما أن يتقدم عليه لا في ذلك المعنى بل في شيء آخر كتقدم الأب على الابن في الزمان والوجود لا في الإنسانية فلأنهما فيهما بالسواء فلأنهما لما لا لعة بل لماهيتهما . وتقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس هو كتقدم الجوهر على العرض فلأنهما ليسا بعله لكون الجسم جوهرأ بل هو لذاته جوهر ، وجوهرية شيء لا تصبر علة الجوهرية شيء آخر .

المخالف يخالف بشيء خارج ، والغبر يغابر بالذات ، والمغايرة بالجنس الأعلى تجتمع في مادة كالكمية والكيفية والوضع والأين المجتمعة في شيء واحد كالنضاجة .

العدم يحمل عليه السلب ولا ينعكس : فاللا يصير يحمل على الأعمى ، والأعمى لا يحمل إلا على اللا بصير .

قوله : ه سائر الأقسام غير مقصودة « يعنى الحكم بأن لها نهاية .

إذا قيل إن هذا الشخص مضاف إلى هذا الشيء فلاضافة التى بينهما إضافة بتلك الإضافة والعلاقة تكون تلك الإضافة : كالأب والابن فإنه بالأبوة التى فى الأب يضاف الأب إلى الابن ، وكذلك الابن . فأما الأبوة فإنها تضاف إلى الأب بلا إضافة أخرى .

أحوال المادة على وجهين : منها ما لا يصح وجود الصورة إلا مع تلك الحال ، ومنها ما يصح وجوده من دون تلك الحال بل مع ضد تلك الحال ، ومنها ما يكون صادراً عن وجود الصورة والصورة هى الغاية الطبيعية . وإذا كانت تلك الأحوال للمادة موجبة لوجود الصورة دخلت تلك الأحوال فى حد النوع ، وإذا لم تكن كذلك لم يدخل موجود القطعة فى الدائرة بسببه حال مناسبة للوجه الثانى ، وكذلك الإصح فى الإنسان والحادة فى الثقاة - فإنها أجزاء لماهيتها . فإذا حدثت بالكليات لم يلزم ما ذكر من تأخر أجزائه المحدود عن الحد .

كل ما يكون لوجوده سبب فهو ممكن الوجود ، والممكن الوجود هو أن يكون جائزاً أن يكون وأن لا يكون . فأما وجوده بعد العدم فهو ضرورى ، فإنه ليس بجائز وجوده إلا بعد العدم .

الحسن جنس الجنس ، فلذلك يحمل عليه : لكنه فصل لشيء آخر ، ومثل هذا الفصل لا يحمل على ما هو فصل له .

الحد له أجزاء ، والمحدود قد لا يكون له أجزاء وذلك إذا كان بسيطاً ، وحينئذ يمتزج العقل شيئاً يقوم مقام الجنس شيئاً يقوم مقام الفصل . وأما فى المركب فإن الجنس يناسب المادة ، والفصل يناسب الصورة .

الوجود من لوازم الماهيات لامن مقوماتها ، لكن الحكم فى الأول الذى لاهية له غير الآنية يشبه أن يكون الوجود حقيقته إذا كان على صفة ، وتلك الصفة هى تأكيد الوجود . وليس تأكيد الوجود وجوداً يخصص بالتأكد : بل هو معنى لا اسم له يعبر عنه بتأكيد الوجود . وبشبه أن يكون أولى ما يقال فيه أن حقيقته الواجبة على الإطلاق ، لا الواجبة بالمعنى العام . ومعناه أنه يجب له الوجود . وقد يعبر عن القوى باللازم إذ ليس يعرف حقيقة كل قوة ، ولو كان يعرف حقيقة الأول نكان وجوب الوجود شرح اسم تلك الحقيقة .

قوم من أصحاب النظر سلكوا الطريق إلى معرفة الأول من المعلومات فقالوا: إن الأجسام لا تنفك عن الأعراض ، والأعراض محدثة فهي إذن محدثة. وقالوا : كل جسم محدث ولا يصح أن يكون الأول جسماً وهذه الحجة مع اختلالها وفساد مقدماتها غير مرضية في معرفة الحقيقة في ذلك من حيث الساو ك . ألا ترى أن المحققين سلكوا إلى معرفة واجب الوجود بذاته وأنه ليس بجسم مسلماً آخر وهو أنهم قالوا: إن واجب الوجود بذاته لا ماهية له ، وكل جسم فله ماهية ، والوجود خارج عنه . فواجب الوجود ليس بجسم . وقالت الفرقة المتقدمة في بيان التوحيد بمسألة التامع أى ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ،^(١) وهى مع سخافتها غير مؤدية إلى حقيقة المطلوب كما يجب ، وإنما الطريق الحق هو أن يقال : إن واجب الوجود بذاته لا يصح أن يكون له علة ، وكل معنى يتكرر أشخاصه فإنه يتكرر بعلة ، وسائر ما قيل في بيان ذلك من أنه لا يصح أن يتكرر أنواعه . وكل هذه البيانات تنبى على مقدمات أولية عقلية غير ملتفت فيها إلى المحسوس وإلى معلومات الأول .

لا يصح في واجب الوجود الإثنية فإنه لا ينقسم ، لأن المعنى الأحصى الذات لا ينقسم بذاته فإن انقسم هذا المعنى وهو وجوب الوجود فيما أن يكون واجباً فيه أو ممكناً أن ينقسم ، وكلا الوجهين محال في واجب الوجود فإنه غير واجب فيه أن ينقسم اثنين لأنه بذاته واجب ولا علة له في وجوده فهو أحصى الذات والإمكان منه أبعد .

المعنى في الأعيان غير وجوده في الذهن ، ومثال ذلك الفرح مثلا فإن وجوده في الإنسان غير وجود صورته في الذهن . وإذا وجد الفرح وعلم أنه قد فرح : يكون قد حصل صورة الفرح في ذهنه ، وقد يكون الإنسان فرحاً ولا يعلم أنه قد فرح كمن يبصر شيئاً ولا يعلم أنه يبصر ، فإذا علم أنه أبصره يكون قد علم ذاته أولاً ، وإذا لم يعلم أنه أبصره لم يحصل صورته في ذهنه فلم يكن له وجود في ذهنه .

نسبة الأفعال المحتملة إلى وجود الملكة الفاضلة كنسبة التأملات والأفكار إلى وجود اليقين . فكما أن التأملات والأفكار لا توجد اليقين بل تُعيد النفس لقبول النفس فكذلك الأفعال الحسنة تُعيد النفس لقبول الملكة الفاضلة من عند واهب النصور .

قولنا : « تغير في سوابقه » أى تغير في الفعل لا في عارضه ، والكيفية تبطل عند التغير ونجى كيفة أخرى إما أن تكون مثلها في النوع أو تغالفها لا محالة بشيء . وإلا فلم تتغير بحسب المشابهة ، بل تكون الأحوال متشابهة . وإن كانت الكيفية تخالف

(١) سورة الأنبياء آية ٢٢ .

الأخرى إما بمعنى فصلى وإما بمعنى عَرَضِي فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كأن يجوز أن يقارن الأول وهو بخالة في كفيته. وربما تغير بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير في سواده بل في عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً ، وهذا لا يمنعه. فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً في سواده فهو إذن في الفصل. وكذلك الحال في المزاج .

كل شيء له في ذاته ترتيب فلا يجوز أن يكون غير متناه ، والعدد الذي يكون له ترتيب لا يصح أن يكون غير متناه . والعدد لانهاية له لكن ليس بالفعل . والترتيب هو أن يكون موجوداً بالفعل . وقولنا : « الكمال ليس بموجود » هو غير قولنا : كل واحد موجوده فإن هذا صادق ، وقولنا : « الكمال في الأشياء الغير المنتهية موجوده » - كاذب .

النظر في العدد إما أن ينظر في أنه عدد أوفى أنه عارض لطبيعة أو لأمر مفارقة . والنظر في أنه عدد وفي أنه عارض للمفارقات يتعلق بما لا يخالط الحركة ، والنظر في أنه عارض لطبيعة فيتعلق بما يخالط الحركة ، والنظر في الجمع والتفريق فيتعلق بما يخالط الحركة إذ الجمع والتفريق لا ينمّان إلا بالحركة والشئ الذي لا يقبل الحركة لا يمكن جمعه وتفريقه بل لا يصح فيه معنى الجمع والتفريق . والعدد العددي جعلوه مثلاً للعدد وجعلوه مفارقاً . والعدد التعاليجي هو المقارن للمادة لكنه قد جرد عنها ، والعدد بالتكرار هو أن يكون وحدة سارية في جميع الأعداد فيكون ثارة واحداً وثارة اثنين وثارة ثلاثة وتكون الوحدة الشخصية باقية بعينها ويكون كل عدد بفعله التكرير للوحدة بقدر عدد ذلك العدد ومراته وتكون تلك الوحدة ثانية بشخصيتها لا بترعيتها ، وهذا محال فإن الوحدة في الثاني هي غير الوحدة في الأول بالشخص هي تلك في النوع ، وتكرار الوحدة يجب أن يكون في الوسط عدم حتى يصح التكرار . فإنها إن لم تعدم الوحدة أولاً ثم توجد ثانياً لم يكن تكراراً ، وإذا تكررت الوحدة مراراً فإنه لا يكون إلا بأن يكون هالك مرة بعد مرة وهذه المرة إما زمانية وإما ذاتية . وإن كانت زمانية ولم يعدم الوسط فإن الوحدة هي كما كانت فإنها تكررت ، وإن عدمت ثم أوجدت فلموجدة موجدة أخرى بالشخص. وإن كانت ذاتية لازمانية تكون تلك الذات بعينها باقية وإن كررت مائة مرة ويلزم أن تكون الوحدة غيرها . وهذا محال فإن الشئ لا يكون غير ذاته . واقتاتلون بالعدد العددي يجعلون الوحدة الأولى غير كل وحدة من الاثنين في اثنتائيه واتفاقها ، وكذلك السيل في الثنائية . والثلاثية وسائر الأعداد . ويقولون إن اثنتائية يلحقها من حيث هي ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية فيلزم من ذلك أن لا يكون عدد مركباً من عدد ، وحتى تكون العشارية مركبة لامن خماسيتين فإن آحادها غير آحاد الخماسية

وليست هي مندرجة في العشارية وهي عارضة لآحاد العشارية فلزم أن تكون الخماسية إذا أُضيفت إلى العشارية لاتصير خمسة عشر إلا أن تسجل آحادها ، أى تكون آحادها مغايرة لآحاد العشارية بل مشكلة .

المهيولى : معنى قائم بنفسه وليس موجودا بالفعل ، وإنما يوجد بالفعل بالصورة ، فإن جاز أن يكون هيولى لانهائية لها إما طبيعية وإما أشخاصها صَحَّ وجود جسم لانهائية له أو أجسام لانهائية لها في العدد . وقد أبطل ذلك في الطبيعيات .

الهيولى : هي مُبدَّعة ، وهي متناهية ، ولا يجوز أن تكون الأشخاص من جهة الهيولى غير متناهية ، والهيولى باعتبار ذاتها لا يصحَّ عليها معنى التناهي واللاتناهي ، إذ هي غير متحركة ولا متميزة .

الشيء الموجود بالفعل لا يكون له أبعاد (١) غير متناهية . إذا كان للأبعاد ترتيب كانت تلك الأبعاد مقسّمة أو معنوية : فالمقدارية ظاهر أمرها أنها تكون متناهية ، وأما المعنوية فإذا كان لها ترتيب أى يكون هذا البعض أولا وذلك ثانياً وذلك ثالثاً فإن الترتيب ينتهى عند حد ، إذ لا يجوز أن تكون الوسائط بين الطرفين المرتبين غير متناهية وإلا لم يكن الشيء موجودا بالفعل ، وإنما يصح في الشيء الترتيب إذا كان بالفعل ، وإذا لم يكن للشيء ترتيب يجوز أن يكون غير متناه فإنه يكون حينئذ بالقوة .

إذا كان معلول أخيراً مطلقاً أى لا يكون علة أبنة وعلة للمئات المعلوم ، لكن لا بد لها من علة أخرى ، تكون هذه العلة في حكم الوساطة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فلا يصح وجودها ما لم يعرض طرف غير معلول أبنة . والعلة يجب أن توجد موجودة مع المعلوم ، فإن العلة التي لا توجد مع المعلومات ليست عللاً بالحقيقة بل هي مُبدَّعات أو مُعينات وهي كالحركة .

وجوب ثبات العلة يكون من جهة أن المعلوم يجب أن يكون مع العلة : وهذه الصور والأجسام كلها غير واجبة الوجود وبذاتها بل هي معلولة وثابتة فتحتاج إلى علة خارجة ثابتة ولا يجوز أن يكون نوع منها علة لنوع ولا شخص علة لشخص فعلنها إذن غيرها وهو واهب الصور . والحركات ليست هي عللاً بالحقيقة ، بل هي مُبدَّعة ومُهيَّئة .

العلة ليس من شأنها أن تتقدم المعلوم بالزمان ، بل في الوجود والنفات .

(١) في هامش ب : الأبعاد .

إذا كان شخص مامن الأشخاص - ناراً كانت أو غيرها - علة لوجود نار لم يكن ذلك الشخص بالعلة أولى من شخص آخر من نوعه في أن يكون علة . والشخص الذى هو المعلول سبب سبيل سائر الأشخاص في أن الشخص الذى هو العلة ليس هو أولى بالعلة من الشخص الذى هو معلول . وما يستثنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات ، وأما تقدمه في الزمان فأسباب خارجة كأن يجوز أن يعرض للشخص المعلول . فيجب أن تكون العلة متقدمة بالذات لا بسبب عارض حتى تستحق أن تكون علة . فقلة النار مثلاً يجب أن تكون موجودة خارجة عن طبيعة النار .

إن قال قائل إن الصبي في استمراره إلى بلوغ الكمال ليس يجب أن يقال إن الوسائط متناهية . لأن هذا الاستمرار ينقسم إلى مالا نهاية له فإن الاستحالات غير متناهية والأحوال غير متناهية كالحال في سائر الحركات في أنها لا تنهاى - كان الجواب في ذلك : الا لا نهاية في مثل ذلك تكون موجودة بالقوة لا بالفعل .

الأشخاص الغير المتناهية لانكون علة للأنواع إلا بالعرض فلا يجب أن تكون الأنواع غير متناهية أو هى تكون لها عللاً بالعرض أى تكون علة للشخصية دون النوعية .

شخص من الماء إذا كان علة لشخص من الماء أو الهواء لا يصبح أن يكون علة ذاتية أى علة لوجوده وإلا وجب أن تكون أشخاص لانهاية لها موجودة معاً لأن العلة الذاتية تكون مع المعلولات . فإذا هو علة بالعرض أعني أنها معدة وميطة للعائق لاعلة لوجود ذلك الشخص . والحال فيه كالحال في الحركة في أنها معدة وفي كونها غير متناهية وأنها إذا بطأت حركة وحصلت حركة أخرى أوجب ذلك شيئاً يكون علة لشيء معلول آخر .

ليس كون الماء علة مادية للهواء أولى من كون الهواء علة مادية للماء ، وإن كان شخص من الماء يصير بالضرورة متقدماً على شخص من الهواء فإنه علة له بالعرض لأن الشخص لا يصير علة لوجود النوع إلا بالعرض على ما صرقت حيث كان الكلام في العلة - فليس ذلك الشخص علة بالضرورة للشخص الآخر في الوجود ، بل هو معلود وإلا وجب وجود علل لانهاية لها معاً لأن الأشخاص غير متناهية ويلزم أن تكون موجودة معاً ويجب أن تكون مع المعلولات إذا كانت ذاتية . فإذا هى علل بالعرض لأن العلة الذاتية ليست غير متناهية .

كل ما لا نهاية له لا بداية له ، والأشخاص لا بداية لها ، والحركات لا بداية لها ، والحركة لا يجوز أن تكون عللاً لأشياء قارة لأنها غير قاترة ، وحركات العلة علل معدة

لا موجبة للكائنات وهى أيضا علل لحركاتها، وإنما أسبابها الموجدةُ الذاتيةُ القولُ الفعالة :
لو كانت الغاية موجودة في علم مخصص كما ظنّ ، لم يكن النظر فيها إلا لصاحب
العلم الكلى ، فإنه ينظر فيها أنها كيف كانت لو كانت عامة وكان النظر فيها نظراً عاماً
لاختصاصها ولم يكن في مُنتهى (١) صاحب العلم الجزئ أن يشتتها ويتكلم فيها وفيما يعرض
لها المهندس مثلاً لا ينظر في المقادير والأشكال أنها هل هى لغاية أو لغير غاية ، وهل
خلق تلك لغاية أو لغير غاية .

المقادير من حيث هى غير مُشكّلة هويات قريبة للأشكال المقدارية
ولخواصها . والوحدات أيضاً هويات قريبة للعدد ولخواص العدد .
خواص المقادير والعدد هى غايات تتأدى إليها هياتها ، ولولا أنها غايات لما كان
الطالب يطلبها فإن الغاية فى الاستدارة شئ من خواصها ، لا نفس الاستدارة ، وتلك
الخواص غاية لشكل الاستدارة .

الغاية توجد فى كل العلوم .

وإذا بطل السواد فقد بطل معه فعله المتزع له ، وبطلت حصّة من طبيعة الجنس
فإن اللون معنى عام يعمّ السواد وسائر الألوان ، ويكون لكل واحد فصل يحصل حصّة
من اللون ويخصه كالنظمية مثلاً التى تفرز حصّة الإنسان من الحيوان وتمحصلها
أو تخصصها ، فإن فرضنا أن فصله المتزع له باقى يكون السواد أيضاً باقياً ، وإن فرضنا
أن حصته من طبيعة الجنس باقية كان ذلك الفصل — الذى فرضناه فصلاً متزعاً —
عرضاً لا فصلاً ، فإن الفصل هو الذى يتعلق به قيوامُ الشئ والعرض لا يتعلق به .
الجوهرية فى النار إذا فسدت النار لا يصح أن تبقى مع حدوث الهواء حتى تبقى
حصّة الجنس مع فساد الفصل ، وكذلك الحيوانية التى فى الإنسان : فإنها ليست هى
الحيوانية التى فى الفرس حتى يكون فيهما معنى واحد بالتفجير .

البياض إذا استحال سواداً كان له استحالات لانهاية لما لكنها ليست بالفعل
ولا تكون تلك الاستحالات موجودة معاً بل تكون على سبيل التحدد كالحال فى الحركة .

ولا يمكن أن تكون فى آن واحد ثابتة على حالة واحدة بعينها ويكون مشاراً إليها
ولا يكون غيره بالأشخاص بل بالأنواع . وأما الصور الجوهرية مثل الماء والنار فإنها
تستجلب دفعة واحدة بغير وسائط ، فيجب لو كانت بينها وسائط غير متناهية أن تكون

(١) سنة : قوة .

تلك الوسائط بالفعل ، وهذا محال لما عُرِفَ وهو أن ما يكون بالفعل يجب أن يبقى أنا ويفسد في آن ، وبين كل آئين زمان ، وإما أن توجد تلك الصور في زمان غير متناه ومثل هذا لا يصبح أن يكون بين متقابلين على ما تعرفه ، وإما أن توجد صور غير متناهية بالفعل في زمان متناه - وهذا أيضاً محال .

البخار ماء متصعد ، ونسبته إلى الماء نسبة الغبار إلى الأرض .

ليس للألوان فصل جوهرى نسبته إلى البياض والسواد كنسبة النطق إلى الإنسان ؛ ولا للبايئات فصل جوهرى أيضاً بل يكون ذلك للمركب الجوهرى .

إن الحيوان ليس يحتاج في أن يكون حيواناً إلى أن يكون ناطقاً أو غير ناطق ، بل يصح أن يكون هذا أو ذلك ، ولكن لا بد من أن يعمل ، لكن إذا حمل فقد تخصص ، فصار إما ناطقاً وإما غير ناطق .

الذى يعرض للمادة المطابقة كالذكورة والأنوثة لا تؤخذ المادة والنوع الذى عرض له في حدوده . والذى يعرض للمادة المتخصصة كالإصبع فإنه جزء للجسم لا مطلقاً بل للجسم الذى صار حيواناً أو إنساناً . والحادة والقطعة ليس جزءاً لا تسطيع مطلقاً بل لسطح صار قائمة أو دائرة فإنه تؤخذ تلك الصورة والنوع في حدوده .

انكميات لها أجزاء ، والكيفيات لا أجزاء لها ، وليس لكل نوع إلا للجوهر المركب والكمية .

الخط ليس صورة الجسم ولا فاعله ولا غايته ولا هيولاه ، بل الجسم التام في الأبعاد هو غاية الخط أى غاية وجود الخط الجسم فإنه يحتاج إليه للجسم ، وهو فاعله لأن الجسم مالم يثناه في الأبعاد إلى أبعد غاية لم يحدث خط .

القائمة هى معنى واحد ، وإذا تغير بطل معناها فلا تكون قائمة أكبر من قائمة ومنفرجة أكبر من منفرجة وحادة أكبر من حادة ، فليس كل منهما شيئاً واحداً بل له أنواع . والقائمة هى كالواسطة والاعتدال الذى لا أعراض له ، فهى كالمعنى الوجودى . والحادة والمنفرجة إنما يعرفان بالقياس إليها كما تُعرف الأعدام بالوجوديات وهى كالاتدال ونانك هما كالتحروج عن الاعتدال .

ما يكون منه الشيء إما أن يكون ذلك الشيء فيه وذلك كالنار إذا كانت علة للحرارة واليبوسة فإن علتها في جملة النار صورة ، وكذلك الحكم في سائر اللوازم فإن الشيء إذا لزم عنه شيء إما أن يلزم عنه في نفسه أو يلزم عنه في غيره ، وإما أن يكون منه الشيء لا بأن يكون فيه ، وذلك كالإله للعالم .

الصورة ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة ، وهى علة صورية للمركب وليست علة للمركب . وسبب الخضرة فى السماء اختلاط المرئى بغير المرئى والهواء غير مرئى ، والهباء الملبث فيه مرئى ، فهذه الزرققة هى خلطُهما هو مرئى وغير مرئى ، والهواء مُشَفُّ والمُشَفُّ غير مرئى .

الكرة التاسعة ليس لها إلى الحاوى نسبة بل إلى المَحْشُورِ .

الوضع هو نسبة أجزاء جملة الشئ بعضها إلى بعض مأخوذة مع نسبتها إلى الجهات الخارجة عنها : كانت تلك الجهات حارة أو موحية .

الاختلاف فى الوضع مع وحدانية الطبيعة اختلاف فى الشخص والعدد . فأمّا إن اختلفت الطبيعة كالرأس والساق فى الفوق والأسفل فحينئذ يختلف الوضع اختلاف التضاد . ويجب أن يتضاد هذا الذى كان أسفل ثم صار فوق والذى كان فوق ثم صار أسفل .

المحاذاة تابعة للوضع . وإذا تغير الوضع تغيرت المحاذاة والموازاة وجميع النسب التى تكون لذى الوضع : وربما تغير الوضع ولم يتغير المكان الذى يكون فيه ذو الوضع . قولنا متى وأين ليس يعنى به كون الشئ فى المكان أو الزمان مركباً ويعنى بالتركيب الموضوع مع نسبة ، بل يعنى به نفس النسبتين . فنفس النسبة هو الأين لا المنسوب ولا المنسوب إليه ولا مجموع النسبة والمنسوبين : وكذلك الحال فى الإضافة والأخوة .

متى هو الكون فى الزمان ، والزمان الواحد يصح أن يكون زماناً لعدة كثيرة بالتحقيق . فأمّا متى كل واحد منها فهو خلاف متى الآخر ، فإن كون كل واحد منها فى ذلك الزمان غير كون الآخر . والأين هو كون الشئ فى المكان ، ومعناه وجوده فيه ، وهو وجود نسبي لا وجوداً على الإطلاق . وهو يختلف فيه فإن كون زيد فى السوق غير كون عمرو فيه ، والكون فى الزمان غير نفس الزمان . وإذا بطل كون الواحد فى زمان لم يبطل كون الآخر ، والزمان ليس وجوده فى زمان فكذلك ليس بعدم فى زمان .

نسبة الأول إلى العقل الفعال أو إلى الفلك نسبة غير منقذرة زمانية ، بل نسبة الأبدييات ، ونسبة الأبدييات إلى الأبدييات تسمى السرد والدهر .

الزمان يدخل فيه ما هو متغير . ونسبة الأبدييات إلى الزمان هو الدهر فإن الزمان متغير والأبدييات غير متغيرة .

كل ما يقع فى الزمان فإنه ينقسم كالحركة ، وذو الحركة المماسية يقع وطرف الزمان ، والطرف لا ينقسم ، واللامماسية لا تقع إلا فى الزمان لأنه مفارقة المماسية ، والمفارقة حركة .

معى الشيء هو كون الشيء فى زمانه . وقد يكون الزمان موجوداً ، ولا يكون
فوق الزمان فيه ولا يكون مئى . وكذلك الأئين .

إذا قيل هذا أشد سواداً من ذلك فليس يعنى السواد المطلق فإنهما فى حد السواد
واحد . لأنه يحمل على كليهما بالسواء بل معناه أن هذا فى سواده المخصص أشد من ذلك
فى سواده المخصص . وإنما يكون ذاك بالإضافة إلى البياض بأن يكون هذا أقرب
إلى البياض من ذاك .

معنى اشتداد السواد هو أن يشتد الموضوع فى سواده لا أن يشتد سواد فى سواده
على أنه بقى منه أصل وانضاف إليه فرع . بل يكون الأول قد بطل وحدث نوع آخر
وعلى هذا يجب أن يكون كل سواد موجود عنه الاسوداد غير الأول بالنوع وهو فى حد ذاته
لا يقبل الاشتداد والتقصص . بل إنما يعرضان للسواد المعين بحسب قربه من الغاية
وبعده . وكذلك الحال فى المزاج فإن النوع الأول من المزاج يطل ويحدث نوع آخر
من المزاج مخالف للأول ومعنى قولنا اشتد الشيء فى سواده أنه تغير الشيء فى حقيقته
السوادية لا فى عارض من عوارض السوادية . وإذا كان كذلك يكون تغير فى الفصل ،
وإذا تغير فى الفصل يكون قد تغير فى النوع .

من الإضافة ما لا تنفك عن إضافتها إلى المضاف إليه كهيئة العلم فإنه لا ينفك
عن إضافته إلى العلم والمعلوم ، ومنه ما لا يلزم فيه ذلك دائماً كالإضافة التى هى أبوه
أو بنوه فإن الأب من حيث هو إنسان قد ينفك عن إضافته إلى الابن .

المتخالفان هما معاً فى الوجود من حيث الإضافة ، كما أن المتشابهين هما معاً فى
الوجود ، من حيث الإضافة .

المتضادان يلزمهما التضاد بسبب التنازع ويكون كل واحد منهما معقول الماهية
بالقياس إلى الآخر بسبب التنازع ، وصحيح أن يقال إنهما حيث هما متضادان
متضادان . وليس صحيحاً أن يقال من حيث هما متضادان متضادان .

إذا قلنا : هـ لا خفيف ولا ثقيل ، ليس يعنى به أنه متوسط بينهما بل يعنى أنه
خارج عن جنس الخفة والثقيل ، وهو سلب على الإطلاق كما يقال إن الصوت لا يرى
فهو سلب على الإطلاق ، وليس كما يقال لا حار ولا بارد ويعنى به الفاتر .

الإيجاب والسلب يوجدان فى العلوم مخصصين ، والعدم والملكة هما الإيجاب
والسلب مخصصين فى الموضوع فإن الإنسان إما أن يكون أعمى أو يكون بصيراً ،
ومعناه أن الإنسان إما بصير وإما ليس بصيراً .

قد يكون اللفظ محصلا ومعناه غير محصل ، وقد يكون المعنى محصلا واللفظ غير محصل : وذلك كما يقال : «ملول» فإننا نعني به عدم الثبات وهذا كما يكون سلباً لفظياً وإيجاباً معنواً وبالعكس.

الخبر والشر ليسا جنسين بالحقيقة فإنهما مختلفان وذواتهما عسب اعتبارات مختلفة وبعسب إضافات ، فإنه يشبه أن يكون ما يظنه أحد خبراً يظنه أحد لاخبراً ، وكذلك الموافق والمخالف هما من اللوازم التي تلزم الأشياء ، والراحة والألم من الموافق والمخالف وإذا كان شيء مركباً من مقولتين فلا ينسب إلى أحدهما إذا تساويا فيه بل يجب أن يخرج له معقوله .

كل حادث فقد حدث بعد مالم يكن : فيجب أن يكون لحلوته علة هي أيضاً حادثة ، ولتلك العلة علة أخرى ، وتلك أخرى فيتسلسل إلى مالا نهاية . والكلام في كل واحد منها كالكلام فيما قبله ولا يقف فيها سؤال «لم» فإما أن تكون كل علة في آن فتشافع الآتات ، وإما أن تجتمع معاً في زمان ، وكلاهما محال أعنى تشافع الآتات واجتماع العلل كلها في زمان واحد ، فيلزم حيث لا تكون هذه العلل إما حركة وإما ذوات حركة ، لأن الحركة بذاتها تبطل ، لا بسبب مبطل فيكون بطلانها علة لحلوث حركة أخرى فلا تكون الأسباب مجتمعة في زمان ، ولولا الحركة لما صح وجود حادث لما ذكر من وجود تشافع الآتات أو اجتماع العلم في زمان واحد ، وقد عرف بطلانها ، فيجب أن تكون العلل الحركة التي تعدم واحدة وتلحق أخرى .

إذا سل فقول : لم حصل هذا الشخص ؟ فقول : لأنه كان كذا ، فيقال : ولم كان كذا ؟ فقول : لأنه كان كذا - فيجب أن تكون هذه الأشياء كلها في آتات . وتشافع الآتات محال ، فيجب أن يكون ههنا حركة فائتة ولاحقة .

العلل الحقيقية يجب أن تكون متناهية . فإنها إن لم تكن متناهية وجب وجود أشياء غير متناهية في زمان واحد . وهذا محال . والعلل المهيأة وهي التي تعد المعلول لقبول الصورة أو الهيئة يجوز أن لا تكون متناهية ، وكذلك العلل المهيأة يكون بعضها قبل بعض وتعلق بالحركة .

عدم علة الحركة هو علة عدم الحركة .

الباني علة لتحريك اللبسين : ثم إمساكه عن التحريك علة لاسكون ، فإن عدم علة الحركة علة عدم الحركة . ثم ثبات اللبسين من مقتضى طبيعة الأرض ، ويستحفظ

طبيعة الأرض واهب الصور ، والنار علة لاستعداد تام في المادة المسخنة ، والأب علة لحركة المني ، وحركة المني إذا انتهت إلى القرار علة لحصول المني في القرار ، ثم حصوله فيه علة لأمر ما ، وأما تصديره حيواناً وبقاؤه فعله واهب الصور .

علة بقاء الفلك على نظامه وترتيبه طبيعته المقتضية لحفظ نظامه ؛ وعلة طبيعته الباري .

الأب علة بالعرض لوجود الابن فإنه علة لتحريك المني إلى القرار . ثم انحفاظ المني في القرار إما بطبيعته وإما بانضمام فم الرحم ، وهو المانع الذي يمنعه عن السيلان ، ثم قبوله بصورة الإنسان لذاته . وأما مفيد الصورة فهو واهب الصور . والبناء ليس هو علة لوجود البيت ، بل هو سبب لتحريك أجزاء البيت إلى أوضاع مختلفة تحصل من تلك الأوضاع صورة البيت ، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع تلك الأجزاء .

لو كانت الحرارة محددة كانت تسمى فاعلاً بذاتها . ولما كانت آلة لشيء آخر هو النار ، وهي فاعلة بقوة ، فإن النار فاعلة بها أعني بالحرارة التي هي قوتها . ومثاله في النفس ولو كانت النفس فاعلة محددة كانت فاعلة بذاتها ، ولما صارت آلة لشيء صار بها فاعلاً بالقوة ؛ ولو كان البدن فاعلاً محددًا من دونها كان فاعلاً بذاته ولما صار آلة لها وكان الفعل به آلياً .

العدم سبب للعدم : كعدم الحرارة يكون سبباً لعدم ما يكون منه الحرارة ، يعني لعدم اللطافة .

السؤال إذا لم يسحب عنه بالغاية التي ينقطع عندها السؤال يكون لازماً وعائداً مثلاً يقال : لم كان كذا ؟ فيقال : إنه كان كذا أو لا يكون ذلك الغاية التي ينقطع عندها السؤال ، بل يلزم أن يعاد السؤال .

سبب هذه التغيرات شيء متغير لا محالة وهو الحركة . وهذه التغيرات تتأدى إلى ثابت واحد ، وهذه الاختلافات تتأدى إلى نظام واتفاق واتحاد .

الاختلافات في الأجناس وفي الأنواع وفي الأشخاص وفي الأحوال كلها الموجودة أعني الاختلافات مقتضى معنى واحد وهو نظام الكل وحفظه ؛ فإن أجناس الموجودات كالحيوان مثلاً وأنواعها كالإنسان مثلاً وأشخاصها كأشخاص الإنسان وأحوالها المختلفة عليها كلها يقتضيها نظام الخبر في الكل وهو يؤدي إلى نظام عقلي . ولوصح أيضاً وجود الأدوار لكان أيضاً من مقتضى ذلك النظام والضرورات التابعة للغابات في الموجودات وإن لم تكن مقصودة في حفظ نظام الكل فإنها صرفت إلى أشياء نافعة بالتدبير الإلهي

ليحفظ بها نظام الكل . والشئ الواحد الجزئى الذى تنوفاً إليه الأسباب وإن كان مستكراً فى العقل كسرقة السارق وزنا الزانى لو لم يكن نظام العالم محفوظاً فإن الأسباب المؤدية إليه هى الأسباب فى حفظ نظام العالم وهو كالضرورى التابع لها . والعقوبة التى تلاحق الزانى والظالم إنما تقع عليهما لحفظ نظام الكل ، فإنه إن لم يتوقع المكافأة أو لم يخف المكافأة على ظلمه وفعله الشر والقيح لم يقلع عن فعله ولم يترجر فام يبق نظام الكل محفوظاً . ودخول الشر فى القضاء الإلهى هو أن ذلك الشر تابع للضرورى الذى هو من القسم الثانى . وهذا الضرورى قد صرف بالتدبير الإلهى حفظ نظام الكل على أنم ما يمكن أن يكون كالشيخوخة والموت ، فإن الشيخوخة أمر ضرورى تابع وقد جعلت علة لطهارة النفس وكسر قواها الحيوانية ، والموت جعل علة لوجود أشخاص ونفوس لانهاية لها كانت تستحق الوجود .

حصول الضوء فى القابل له هو من جهة واهب الصور ، ويكون حصوله فيه هو روال العائق عنه الذى هو الظلمة وتما استعداده لقبوله .

الضوء هو انفعال فى القابل من المضى أو حصول أثر فيه من واهب الصور . الألوان إنما تحدث فى السطوح من حصول المضى ، وليست فى ذاتها موجودة : وهى أعراض تحصل بواسطة المضى . وسبب كونها مختلفة وأن بعضها أبيض وبعضها أسود وبعضها فى كذا ، اختلاف الاستعدادات فى المواد .

لا يجوز أن يكون المضى موجوداً والضوء غير موجود ويجب أن يكونا معاً من غير زمان ، وذلك كالمهولى والصورة فإن وجودهما معاً بلا زمان . فإنه كما توجد الصورة من واهب الصور توجد المهولى بالفعل .

سبب إجابة الدعاء تنوفاً الأسباب معاً لحكمة إلهية . وهو أن يتوفا دعاء رجل مثلاً يدعوه فيه وسبب وجود ذلك الشئ معاً عن البارى . فلن قيل : فهل كان يصح وجود ذلك الشئ من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء ؟ قلنا : لا ، لأن عكسهما واحدة وهو البارى ، وهو الذى جعل سبب وجود ذلك الشئ اندعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء ، وما لم يشرب الدواء لم يصح . وكلما كان الحال فى الدعاء وموافاة ذلك الشئ فلهكمة ما توفا معاً على حسب ما قدر وقضى . فالدعاء واجب ، وتوقع الإجابة واجب . فإن ابتعائنا للدعاء يكون سببه من هنالك : ويصير دعائنا سبباً للإجابة وموافاة الدعاء لحدوث الأمر المدعو لأجله هنا معلولا علة واحدة ، وربما يكون أحدهما بواسطة الآخر . وقد يتوهم أن المماويات تنفل من الأرضية ، وذلك أنا ندعوها فتستجيب لنا

ونحن معلولها وهي علتنا ، والمعلول لا يفعل في العلة أئنة . وإنما سبب الدعاء من هناك أيضاً لأنها تبعثنا على الدعاء ، وهما معلولا علة واحدة . وإذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل ، وإن كان يرى الغاية التي يدعو لأجلها نافعة ، فالسبب فيه أن الغاية النافعة إنما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل ، فربما لا تكون الغاية بحسب مراده نافعة فالتك لا تصح استجابة دعائه . والنفس الزكية عند الدعاء قد تفيض عليها من الأول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر فتطاولها العناصر منهفة على إرادتها ، فيكون ذلك إجابة للدعاء ، فإن العناصر موضوعة لفعل النفس عنها . واعتبار ذلك في أبدانها صحيح فإننا نحيلنا شيئاً فتغير أبداننا بحسب ما تقتضيه أحوال نفوسنا ونحيلاتها . وقد يمكن أن تؤثر النفس في غير بدنها ، كما تؤثر في بدنها ، وقد تؤثر النفس في نفس غيرها . كما يخفى عن الأوهام التي تكون لأهل الهند إن صححت الحكاية . وقد تكون المبادئ والأول تستجيب لتلك النفس إذا دعت فيها ندعو فيها إذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل .

كل ما بصدر عن واجب الوجود فإنما يصدر بواسطة عقليه له . وهذه الصورة المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقليه لها . لا تمايز بين الحالين ولا ترتيب لأحدهما على الآخر ، فيكون عقليه لها ممايزاً لوجودها عنه . فليس معقوليتها لها غير نفس وجودها عنه . فإذن من حيث هي موجودة هي معقولة ومن حيث هي معقولة هي موجودة ، كما أن وجود الباري ليس إلا نفس معقوليته لذاته . فالصور المعقولة له يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليه لها . وإلا إن كانت مقولات أخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكل في تلك الصور ويتسلسل إلى غير النهاية . فإنه يجب أيضاً أن تكون قد عقلت أولاً حتى وجدت وذلك إلى مالا نهاية . أو تكون إنما عقلت لأنها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها . وعلة وجودها معقوليتها . فيلزم أن تكون علة معقوليتها معقوليتها وعلة وجودها وجودها .

الصور المعقولة إما أن توجد عنه بعد أن تكون معقولة فتكون قبل وجودها عنه موجودة لأنها إن لم تكن موجودة لم تكن معقولة : فإن ما هو غير موجود لا يعقل ، فيلزم إذا كانت موجودة أن تقدمها عقايته لها . وذلك إلى غير نهاية . والكلام في ذلك كالكل في هذا : لأنها كانت معقولة له . وهي أيضاً من لوازمه . فنكون قد عقلت هذه أيضاً بواسطة صور معقولة أخرى الكلام فيها كالكل في هذه ويتسلسل الأمر .

إن قيل : إنما وجدت هذه التوازم لأنها عقلت : وعقليتها لها التي هي سبب وجودها

هي من التوازم ، لزوم السؤال فيقال : لم وجدت ، وبواسطة أي شيء ؟ فيقال إنما وجدت لأنها عقلت فيتسلسل الأمر .

هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته . وإذا تبع وجودها عقليته لما كانت عقابته لها من لوازم ذاته أيضاً ، فتكون وجود العقلية من تعقلها لها ، فيكون تعقلها بعد تعقلها إلى مالا نهاية .

إن صدور وجودها عنه بعد عقليته لما فيلزم أن تكون موجودة عند عقليته لها . فإن المقول يجب أن يكون موجوداً ، وإذا كانت موجودة يجب أن يتقدم وجودها أيضاً عقليته لما فيتسلسل ذلك إلى غير نهاية فيجب إذن أن تكون نفس عقليتها لها نفس وجودها .

إن جعل بواسطة شيء عقليته لما يلزم أن يكون الشيء موجوداً وتقدمه عقليته له ويلزم أن يعود آخر الأمر إلى شيء تكون نفس عقابته له نفس وجوده حتى لا يتسلسل .

الموجودات الصادرة عن الأول ليس انتظامها لأن المقصود فيها هو النظام ، بل إنما لها النظام لأنها مراد الأول وهو نفس النظام .

الأول لا يتكرر لأجل تكرر صفاته ، لأن كل واحد من صفاته إذا حقق تكون النصف الأخرى بالقياس إليه ، فتكون قدرته حياته وحياته قدرته وتكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر ، وقادر من حيث هو حي ، وكذلك سائر صفاته .

الأفعال الصادرة عن الأوائل لا تصدر عنها لأغراض لها كما تصدر عنها أفعالنا لأغراضنا ، بل تصدر عنها لوجودها ، ولأن وجودها وجود تقتضي أن تكون عنها هذه الموجودات فهذه الموجودات موجودة عن وجودها ، لأنه ذلك الوجود لا شيء آخر .

فرق بين أن تفيض عن الشيء صورة معقولة ، وبين أن تفيض عنه صورة من شأنها أن تعقل : فإن معنى الأول أنها صدرت وهي معقولة بالفعل فتكون عقليتها مع صدورها أوسبب صدورها ، ومعنى الثاني أنها صدرت وهي بالقوة معقولة وأنها تعقل بعد صورها .

الحد إنما يكون للطبيعة الكلية بالذات ، وأما للطبيعة الشخصية فإنه بالمرض : فإنه لو كان حد الإنسان حداً لزيد بالقصد الأول لم يكن إلا لزيد وكان يطل مع بطلان زيد . ولم يكن يقع على غيره . وكذلك العلم الكلي يتناول الجزئيات بالعرض إلا أن تكون شخصية نوعه مجموعة في شخص : فإن الحد له وحده . فإن علمك بأنه كلمة كانت الشمس في مقابلة القمر وكانت الأرض بينهما ولم يكن للقمر عرض وانفق ليل

وجب الكسوف . ليس بتناول هذا الكسوف بعينه بالذات بل بالعرض ، فلها يقع على جميع الكسوفات .

المعقول من هذا الشخص المشار إليه هو أن تجرد ماهيته بصفاته وأحواله كلها وأعراضه حتى يكون مطابقا لمحسوسه ، وتجرده عن وضعه المشار إليه لاعتناء الوضع المطلق ؛ وعن مادته المشار إليها لاعتناء المادة المطلقة ، وعن صفاته الشخصية بها لاعتناء الصفات المطلقة ، بل تأخذ جميع صفاته وأحواله وإن تخصصت به مطلقة كلية بحيث يصح حملها على كثيرين ، فيكون المعقول منه غير مشار إليه وإن كان معقولا كما هو لجميع أحواله من وضعه وأبشده وصفاته ، والفرق بين محسوسه ومعقوله ، وإن كان مطلقه أو محسوسه مشارا إليه ومعقوله غير مشار إليه فإنه قد أحدث كل أحواله كلية .

المعقول من الشخص مالم يكن مقيسا إليه على أنه معقول هذا الشخص المشار إليه المحسوس ، أو على أنه هو بعينه ، بل على أنه يجوز حمله عليه وعلى غيره من أشخاص النوع - كان كليا ، وذلك بأن تؤخذ صفاته وأحواله كلها كلية فلا يوجد معها ما تشخص به ، وهو الوضع والأبن .

التحديد يكون بالمقومات . والذي نوعه في شخصه فمعقوله ومحسوسه محدوده لأنه لا يشركه فيه غيره فما يعقل منه هو ما يحد به وهو مقوماته . وما يسند إليه يكون محدودا والعقل يثق به . والمتغير معقوله غير محدوده ، بل محسوسه فقط ، ومحسوسه تكون صفاته بحيث يمكن وقوع الشركة فيها . وإذا أسندت إليه لا تكون محدودة ولا يثق بها العقل ، لتغيرها . والمعقول هو المعنى المشترك فيه لا المعنى المخصص ويكون لامحالة كليا . والجزئى هذا يكون له معقول إذا علم من جهة أسبابه وعمله لامن جهة الإشارة إليه بالحس كالكسوف الجزئى والشخص الإنسانى مثلا مالم يُشترَ إليه حسيًا ، بل عُلِمَ من جهة أسبابه وعمله .

معنى واجب الوجود بذاته أنه نفس الواجبية ، وأن وجوده بالذات ، وأن كل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا إمكان ولا استعداد . فإذا قلنا : إنه مختار وإنه قادر فإنه نعى به أنه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ، ولانعى به ما يتعارفه الناس منهما : فإن المختار في العرف هو ما يكون بالقوة ويحتاج إلى مرجح ، يُخرج اختياره إلى الفعل إما داع يدعوه إلى ذلك من ذاته أو من خارج . فيكون المختار منا مختارا في حكم مضطر ، والأول في اختياره لم يدعُ داعٍ إلى ذلك غير ذاته وخبرته ، ولم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل ، بل لم يزل كان مختارا بالفعل . ومعناه أنه لم يختار

غير ما فعله وإنما فعله لذاته وغيرته ذاته لا لداع آخر ، ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فطنا فطوارح إحداهما ثم صار اختياره إلى الفعل بها . وكذلك معنى قولنا إنه قادر أنه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا يبقى به ما يتعارفه الجمهور في القادر هنا فإن القدرة فينا قوة فإنه لا يمكن أن يصدر عن قدرتنا شيء مالم يرجح مرجح ، فإن لنا قدرة على الضدين . فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة لصح صدور فعلين معا عن إنسان واحد في حالة واحدة . فالقدرة فينا بالقوة ، والأول برئ من القوة . وإذا وصف بالقدرة فإنه يوصف بالفعل دائما . ونحن إذا حققنا معنى القدرة كان معناه أننا متى شئنا ولم يكن مانع ، فعلنا . لكن قولنا متى شئنا ليس هو أيضا بالفعل فلنا أيضا قادرون على المشيئة على الوجه الذي ذكرناه ، فتكون المشيئة فينا أيضاً بالقوة . فكان القادرة فينا تارة تكون في النفس ، وتارة في الأعضاء . والقدرة في النفس هي على المشيئة ، وفي الأعضاء على التحريك ، فلو وصف الأول بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب أن يكون فعله بالقوة ، ولكان بقي هنا شيء لم يخرج إلى الفعل فلا يكون تاما . وعلى الجملة فإن القوة والإمكان في الماديات . والأول هو فعل على الإطلاق ، فكيف يكون قوة ! والعقول الفعالة هي مثل الأول في الاختيار والقدرة وذلك لأنها ليست تطلب خبراً مفضوناً بل خبراً حقيقياً ، ولا ينازع هنا أنطلب فيها طلباً آخر كما فينا إذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من قبلهما . فعلموا الأول ومجده أنه بحيث يصدر عنه هذه الأفعال وتجد هذه العقول في أن تتوخى أن تكون أفعالها مثل فعل الأول . وقد قيل : الإنسان مضطرب في صورة مختار ، ومعناه أن المختار منا لا يتخلو في اختياره من داع يدعو به إلى فعل ذلك . فإن كان الداعي الذي هو الغاية موافقاً لأقوى القوى فينا ، قيل : فلان مختار فيما يفعله ؛ وربما يكون ذلك الداعي من جهة إنسان آخر .

وفي حالة أخرى لا بوافقنا فيها ذلك الداعي ، فيكون صدور الفعل منا بحسب على سبيل الإكراه . وإذا كان الداعي ذاتنا كان مختاراً بحسبه . فالخيار بالحقيقة هو الذي لا بدعوه داع إلى فعل ما يفعله . ونحن إذا قلنا فلان يفعل كذا مختاراً كان معناه أن داعيه ذاته . وإذا قلنا إنه فعله مكرهاً كان داعيه غيره . والداعي إذا لم يكن غيره كان الفاعل فيما يفعله مختاراً ويكون عنده أن ذلك الداعي غاية أو خير إما بحسب الوهم أو بحسب العقل . وإذا كان الداعي غيره كان فعله ، وإن كان فيه صلاح للفاعل ، صادراً عنه على سبيل الكره . فالأول لما كان هو الخير كان صدور الأشياء عنه صدور مالم صدر عن غيره كان طلبه فيه الخير . فلما لم يختلف فيه الغاية والفاعل ، وكان صدور هذه الأشياء عنه لا لغاية

خارجة عن ذاته ، كان بالحقيقة هو المختار . وإنما لا يصح فينا الاختيار الحقيقي لأن فينا قوتين : قوة تطلب شيئاً خلاف ما تجبر عليه ، وقوة تحاول ضد ذلك . والأول ليس فيه هنا لأن صدور الأشياء عن ذاته هو بحسب خبريته ، وتلك الأشياء غير متافية لذاته . فلا يكون هناك تنازع في الإرادة .

يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات ، وفي الاختيار اختيار بالذات وفي الإرادة إرادة بالذات ، وفي القدرة قدرة بالذات حتى يصح أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء . ومعناه أن يكون يجب أن يكون واجب الوجود وجوداً بالذات ومختاراً بالذات وقادراً بالذات ومريداً بالذات حتى تصح هذه الأشياء لا بالذات في غيره .
القول القائل لم يسبق وجودها إمكان : فليست هي مادية ، فإمكان وجودها في ذاتها .

كالات الإنسان في العلم والعمل محدودة ، وهي غير مُعْتَد بها بالقياس إلى كمالات المخلوقات ، والناس فيها متفاوتون ، وقلما يوجد منهم من يحيط بها مع نزارة مقدارها بل الجمهور فيهم نقص ، وكل إنسان يعرف من نفسه نقصانه ويشهد عليها به ولذلك يدهش فلا يهتدي إلى سبب رَشده ، ولأجل هذا الدهش يذهب عن طلبها بأساً منها فيجهد عنها إلى أمور دنيوية ، أو يعول في علمه على أوهام مضنة .
قد نُكِّرَه على فعل شيء . ويكون فيه صلاحاً فلا يكون فعلنا نبعاً لآوهم .

المعتزلة يظنون أنهم قد أثبتوا أولاه ليس بجسم ، وليس الأمر على ذلك فإن براهينهم خيَّلَتْ لهم أنه ليس بجسم . ثم لما جاءوا إلى تفصيل أحواله شبهوا أحواله وأفعاله بأحوال الإنسان . والسبب في ذلك أنهم لم يعرفوا خواص ما ليس بجسم فكانوا يشبونها له بل ثبتوا له أحوالاً تبعوا فيها الوهم بواسطة المحسوسات ، ثم قاسوا إليه أحوال المحسوسات فلم يقدروا على أن يَبْهِتُوهُ حقه في المجد والعالو ، وحسبوا أنه إذا برىء من الأفعال الإنسانية والقدرة الإنسانية والإرادة الإنسانية والاختيار الإنساني كان نقصاً له ، ولم يعلموا أن هذه الأحوال التي لنا هي نقصانات ، ولم يعرفوا أيضاً الكمال الحق ببقى . فقصارى أمرهم أنهم تفردوا عنه أحوال الجملادات ، وأثبتوا له أحوال الإنسان . والأحوال الجسمانية والأفعال التي تصدر عن الجسماني لا تخلو من نقصانات كثيرة بالقياس إلى الكمال المطلق . وهم قاسوا أحوال الأول بأحوال الإنسان لأنهم لم يعرفوا احتمليات وذات الأول ، وأثبتوا له صفات هي في الإنسان فضائل وكمالات كالألم والحكمة والسمع والبصر ، وإنما أثبتوها له هرباً من نقائصها . إلا أنهم لما رأوا الإنسان مع هذه الفضائل

ناقصاً وهي له من خارج ومكتسبة قالوا هي له من ذاته وأنها صفات له ، ولم يعلموا أن ذاته فعالة للأشياء بآتيه وأنه أرفع مما ذهبوا إليه .

من خواص ممكن الوجود بذاته أنه محتاج إلى شيء واجب وجوده حتى يوجد . وإذا وصف الأول بأنه قادر على ما بقولونه وهو أنه ما يصح أن يصدر عنه الفعل أو أنه إذا شاء فعل ، فقد شبهوه في هذه القدرة والمشيئة بالإنسان ، إذ هو قادر على أن يفعل إذا شاء ومعناه أنه يفعل بسبب داع يدعو إليه ، وأنه يفعل إذا كان سبباً مُرجِّعٌ ولا يخلو ألبتة عن القوة فلا يكون بالفعل قادراً . ولا ينبغي عنهم قولهم : إنه قادر لذاته لا بقدرة . فليس معنى القادر عندهم إلا ما ذكر . وإذا كان الأول واجباً بذاته وجعل القدرة له بالإمكان فقد صار شيئاً واحداً واجباً وممكناً ، أو يكون الإمكان صفة لواجب الوجود بذاته ، وهذا محال . فيجب أن يكون كل شيء فيه واجباً وبالفعل ، لأنه واجب الوجود بذاته ، ونحن إنما نغني بقولنا أنه قادر بالفعل أن قدرته علمه ، فهو من حيث هو قادرٌ عالمٌ أي علمه سبب لصدور الفعل عنه ، وليست قدرته بسبب داع يدعو إليه ، فقدرته علمه .

معنى القادر عندهم هو ما يجوز أن يصدر عنه الفعل .

كل ما كان ممكن الوجود بذاته فإنه يوجد بغيره لا محالة ، ولا يصح وجوده بذاته وما دام ممكن الوجود بغيره لا يكون موجوداً ويكون ممكن الوجود بغيره فإذا زال إمكان وجوده بغيره صار موجوداً : إلا أن إمكان وجوده بذاته لا يزول عنه ألبتة لأن ذلك له بذاته وإمكان وجوده بغيره هو بعلّة ، ولا يكون له من ذاته ، فيصح أن يزول هذا الإمكان عنه إذ ليس له ذلك من ذاته .

النفس مضطرة في صورة مخارة ، وحركاتها تسخيرية أيضاً كالحركة الطبيعية فلها تكون بحسب أعراض ودواعي فهي مسخرة لها . إلا أن الفرق بينها وبين الطبيعة أنها تشعر بأغراضها ، والطبيعة لا تشعر بأغراضها ، والأفعال الاختيارية في الحقيقة لا تنصح إلا في الأول وحده ، وحركة الأفلاك تسخيرية إلا أنها ليست بطبيعية فإن الحركات الطبيعية تكون على سبيل الزوم ، وما يلزم سبباً ليس يلزم نقيضه أيضاً في حالة واحدة والمحرك في الفلك يُحرك من نقطة إلى تلك النقطة بعينها ، فهي ترك موضع وقصده معاً .

عند المعتزلة أن الاختيار يكون بداع أو سبباً . والاختيار بالداعى يكون اضطراراً ، واختيار البارى وفعله ليس لداع .

البارى أحدى الذات ، وفعله أحدى الذات ليس لداع ولا قصد ، فلا شيء يحصل فيه بوجوب اثنية أو كثرة . وصدر الفعل عنه على سبيل الزوم . ولا يصح أن يصدر عنه شيء على سبيل الزوم إلا واحداً . فإن لازم الواحد واحد . ولا بد من أن تكون ههنا كثرة ، فيجب بالضرورة أن تكون الكثرة في اللازم عنه . ولا كثرة في العقل الأول اللازم عنه إلا على وجه التثليث المذكور . وهو أنه بما يعقل الأول يلزم عنه عقل . وبما يعقل من ذاته يلزم عنه فلك .

كل معنى لا يتعلق له بمادة بوجه فليس يصح أن يسبقه عدم . برهان ذلك أنه لا محالة يسبقه إمكان الوجود ويكون ممكن الوجود بذاته ، فيكون إمكان وجوده إما أن يكون في موضوع – وقد فرضنا أنه لا يتعلق له بالموضوع – وإما أن يكون جوهرأ قائماً بذاته . وإمكان الوجود معنى مضاف . فإذاً هناك معنى زائد على إمكان الوجود وهو قيامه بنفسه ، ووجود جوهرية ، فيكون إمكان الوجود عارضاً لذلك المعنى القائم بنفسه فيكون موضوعاً ، وقد قلنا : لا يتعلق لذلك الشيء بالموضوع – هذا خلُف . وإنما يكون الإمكان موضوعاً وجوهرأ لأننا فرضنا أنه بتقديم لا محالة وجود ذلك المعنى .

لكل جسم مبدأ حركة خاصة . ولتلك الخاصية وسيم المحرك بالتحريك كالنار مثلاً فإن فيها قوة قبول الإحراق من واهب الصور ، ولولا تلك القوة لم يكن في قبورها للإحراق أولى من الماء مثلاً في قبوله لهذا الفعل وهو الإحراق من واهب الصور .

المعقول من الشيء يكون كلياً ، والأمر الكلي لا يصبح أن يصدر عنه فعل فإنه ليس بأن يصدر عنه هذا الفعل بأولى منه بأن يصدر عنه ذلك الفعل . فإذا صدر عنه فعل ما فليسبب مخصص مخصصه . فالمادة الأولى مطلقة والمعطى للصور على الإطلاق ليس واحد منهما بأن يكون منه هنا الشخص أولى منه بأن يكون منه ذلك الشخص إلا إذا حصل سبب مخصص لهذا الشخص ، وكذلك المعقول من الحركة الدورية لا يصح أن تصدر عنه هذه الدورة المعينة إلا بسبب جزئى ، فإذاً كل دورة تخصص بسبب وهو الإرادة المتجددة .

كل فلك فله محرك مفارق ، وإنما يحركه بواسطة محرك قريب .

الجسم لا يتقوم جسماً بأن تكون فيه هذه الأبعاد الثلاثة بالفعل ، وأن تكون في سماء أو تحت سماء ، حتى تكون لها جهات من أجل جهات العالم ، بل الجسمية متفومة من دون هذه الأشياء . وهذه أمور تعرض لها من خارج .

الكَمالات الأولى للجسم هي الصورة الجسمية ، والكَمالات الثانية هي الأشكال وصورها الحافظة لطبائعها .

التخلخل والتكالف إما بالذات ، وإما بالعرض . فإن كانا بالذات فإن الصورة الجسمية تتغير معها كالماء إذا استحال هواء فإن الصورة الجسمية في الماء تبطل وتحدث صورة جسمية أخرى . وإذا كانا بالعرض فلنما لا تتغير فإن الهواء يتخلخل نهاراً بالشمس ، ويتكاثف بالليل ، ولا تتغير صورة الجسمية في الهواء ألبتة بذلك - عند ديموقراطيس أن الجسم فيه أجزاء بالفعل وحدايات^(١) لا تقبل الانفصال إلا قترضاً ونوعاً ، لا فعلاً ، والجسم مؤلف منها ، وهي متماسة غير متصلة وطبائعها متشاكاة واعترض عليه بأن قيل : إن كانت طبائعها واحدة فما بال كتل واحد من تلك الأجزاء الواحدانية تقبل الانفصال وتأتي الانفصال في ذاته ؟ وما بال كل تلك الأجزاء تكون متماسة غير متصلة وطبائع الكل والجزء واحدة حتى إن الجزئين في أنفسهما لا يلتصقان والجزء في أنه لا ينفصل ولا يفترق اثنين أمر بطبيعتها ، فإذا هو محال . والجسم من حيث جسميته يقبل الانفصال والانفصال ، وليس فيه أجزاء بالفعل . فإذا كان جسم كالفلك مثلاً لا يقبل الانفصال والانفصال فلصورته التوحيية لا لجسميته .

قالوا : إن الهبولى من حيث هي هبولى شيء ، ومن حيث هي مستعدة شيء ، فالاستعداد صورته . وليس كذلك فإن الاستعداد هو نفس الهبولى وهذا التحديد الذي حدث به وهو أنه أمر مستعد لا يكثرها فإن البسائط تحددت بحدت يشتمل على الجنتين والفصل . وليس الجنس والفصل موجودين في المحدود حتى يكون المحدود له جزءان ، بل هما جزءا الحد . وقولنا أمر مستعد ليس يجب منه أن يكون مركباً كما نقول في أشياء بسيطة إنها أمر بصفة كذا ، ونقول في الوحدة إنه عدد غير منقسم ، وليس هناك تركيب وإلا لم تكن وحدة ، وكما نقول في الأول إنه واجب الوجود وليس هناك تركيب . الحيوانية والتوحيية والعددية والمقدارية معان غير مُحَصَّنة^(٢) مالم تتنوع ، فالعدد لا معنى له إلا أن يكون اثنين أو ثلاثة ، والحيوانية معنى مشترك يخرجه العقل بين الإنسان والفرس وغيرهما عند المقايسة ، والعددية يقع فيها الاشتراك من حيث إن لهذه الأنواع العددية معنى مشتركاً فيه كالحويونية لأنواعها . وأما الجسم فله وجود محصل ليس نسبته إلى التارية مثلاً نسبة العدد إلى الاثنينية ، والمقدار إلى الخط ، والسطح إلى الجسماني . وكذلك اللون ، فإن السواد إذا استحال بياضاً وكان كل واحد منهما محسوساً ولكن هذا المعنى هو اللونية فليست محسوبة البياض هي بعينها محسوبة السواد بل مثلها ، بل اللون في البياضية

(١) بنصفه والفرات " . (٢) محصلة : إيجابية Positiva .

والسوادية واحدٌ بالعدد . وأما الجسمية فهي معنى محصل له وجود مشار إليه بتحقيق في نفسه بصح أن تترادف عليها صُورٌ مختلفة ، والسواد والبياض هما نفسا اللون ، والخط والسطح هما نفسا المقدار . والإنسان والفرس هما نفسا الحيوان . وليس كذلك النارية والموائية فليستا هما نفسا الجسمية . ويجب أن تعلم أنا إذا قلنا ناطقٌ معناه قوةٌ لما نطق ، وتلك القوة يصدر عنها مع النطق أفعال الحياة . ولما كانت أفعال الحياة منبعثة من قوة الفرس صاراً مشتركين في هذا المعنى وهو الحيوانية ، لأن الحيوان معنى يلزمه النطق أو غيره ، بل الحيوانية من لوازم الناطق . وأما في الجسم فإن الجسمية معنى وهو الاتصال أعارض للهوى خارجاً عن الهوى . ولا يصح أن يوجد جسم لا متقدراً بمقدار معلوم ، لا أن تكون الجسمية من لوازم المقدارية كما كانت الحيوانية من لوازم الناطق . بل وجود المقدار للجسمية كالسواد لصورة الجسمية في أن كل واحد منهما خارج عن الوجود منه ، والجسمية معنى محصل والصورة الجسمية من وجه هي المادة لأنها قائمة بها .

الاتصال هو الصورة الجسمية . وليس يخالف جسمٌ جسماً في الصورة الجسمية ، وقد يتخالفان في المقدار وغيرها .

سبابة البرهان على هذا أن المعاني التي تنضاف إلى الجسمية ووجودها غير ذاتية لها . فليس تختلف بها الجسمية في معانيها الذاتية . فليس يخالف جسمٌ جسماً فيها في أنه جسم وفي أحواله من حيث الجسمية . فليس يجب إذن أن يكون جسم محتاجاً إلى مادة وجسم غنياً عن المادة .

طبيعة الإنسان بما هي تلك الطبيعة : غير كائنة ولا فاسدة ، بل مُبدعة ، وهي مستفزة بأشخاصها الكائنة الفاسدة . وأما طبيعة هذا الإنسان فلإنها كائنة فاسدة ، وكذلك طبيعة كل واحد من العناصر مبدعة غير كائنة ولا فاسدة وهي مستفزة بأشخاصها . وأما طبيعة هذه الأرض من حيث هي هذه الأرض فلإنها كائنة فاسدة .

الهواء إذا استحال مثلاً أرضاً فإنه إما أن يستحيل وهو في حيزه أو في حيز الأرض . فإذا كان في حيز الهواء انحدر على استقامة حركة مسامتة إلى الموضع الذي يسامته من الأرض ، وهذه الحال هي المناسبة الوضعية . وكذلك الماء إذا تصعد بخاراً فإنه يرتفع على استقامة حركة إلى ما يسامته من الهواء إلا أن يكون معوقاً عن ذلك بعائق وهذه هي المناسبة الوضعية . وإنما اختص كل واحد منهما بذلك الموضع الذي حصل فيه النسبة بينه وبين ذلك المكان ، وهي النسبة الوضعية :

المعنى العام لا وجود له إلا بأشخاصه ، والواحد بالعدد لا يستحفظ بالمعنى العام ، والمادة واحدة بالعدد ولا يجوز استحضائها بأى صورة كانت . والواحد بالمعنى العام بالحقيقة هو أن تكون أجزاؤه أيضاً بالمعنى العام . فلو كانت الصورة وعة الصورة كلتاهما بالمعنى العام لكان لا يصح استحضاز المادة بهما . لكن لما كان أحدهما ، وهو العلة ، واحدة بالعدد صح استحضاز المادة بمجموعها . وإنما يختلف بالمعنى العام هو واحد منهما وهو الصورة والعلة ، وهى واهب الصور ، تستحفظ المادة بواحد من المختلف بالمعنى العام .

العلة العامة لا يجوز أن تكون لماعول خاص ، فإن البناء على الإطلاق لا يصح أن يكون علة لبناء بيت معين . وإنما تكون العلة بناء خاصاً معيناً ، والتجار مطلقاً لا يكون علة لهذا الباب بل هذا التجار علة له . وعلى هذا القياس أورد الشك ، فإن الصورة أخذت بالمعنى العام والهيولى خاصة .

الهيولى ليست علة للصورة فى تكوينها ، ولكن الصورة لا تفارقها : وليس كل مالا يفارق شيئاً يجب أن يكون ذلك الشيء مضموناً له .

لو كانت المادة علة للصورة لكانت الصورة واحدة غير مختلفة ، والصور فى ذواتها مختلفة . إن قيل : إن اختلاف أحوال المواد علة لوجود صور مختلفة ، قلنا : وهل تختلف أحوال المادة إلا بقبول هيات يكون الكلام فيها كالكلام فى الصور ؟ فليس السبب فى اختلاف قبول المادة للصور المختلفة هو اختلاف أحوال المادة ، والعلة فى اختلاف الصور تلك الأحوال . فبقى للمادة القبول فحسب .

المادة ليست بفات أمرين : بأحدهما توجد وبالأخر تستعد كالطبيعة والحركة فى المادة ، فإن الطبيعة هى الحركة والمادة هى القابلة .

كل حادث مقرر إى مادة .

لما كان انشئ إنما يصبر هو ماهو بصورته ، وكانت الهيولى إنما هى ماهى بالاستعداد المشار إليه ، كان هذا الاستعداد للهوىل رسماً وظلاً للصورة لانفس الصورة ، فإن الهيولى يجب أن تكون معرأة عن الصور ، وإلا لم تكن هيولى . فهذا الاستعداد لها ليس هو صورتها بل هو شبهة بالصورة .

قوله : « مجتمعة ومتعاقبة » — يشير إلى الصور الفلكية لأن صورها مجتمعة فيه : والحركات فيه متعاقبة ، وفى الكائنة الفاسدة متعاقبة لا مجتمعة .

لا تنحصر صورة معقولة بحال ، وصورة أخرى بحال ، وتلك الصورة بتلك الحال مثلها في النوع . ومثلك ذلك المعقول من الإنسان فإنه يشترك فيه زيد وعمرو . والمتخيل من زيد وعمرو يخالف كل منهما فيه صاحبه إما بمقدار أو حال أو صفة أو عرض من الأعراض الجسمانية ، وبالحملة كل صورة تحصل في مادة فهي محسوسة لا معقولة فالمتخيلات والموهومات كلها محسوسة ، وكل صورة لا تختلف إذا حصلت في شيء . فذلك الشيء ليس بمادة .

كل صورة حاصلة في جسم أو جسماني فذاتها مخالفة لذاتها ، أعني أن أجزائها غير جعلتها فإن الجزء غير الكل ، وكذلك أعدادها وأشخاصها متخالفة . والصورة في ذاتها غير مختلفة فإنها معنى واحد ، والتي يعرض لها من الاختلاف إنما يعرض لشيء غير مختلف في ذاته وهو الجسم وعلاقته . ولهذا إذا حصلت الإنسانية في قابل مختلف كالجسم الواحد اختلف أي الكل والجزء . وإذا كان المعقول غير مختلف ، كان المقابل غير مختلف .

كل معنى فإنه واحد من كل جهة في ذاته غير كثير كالإنسانية مثلاً ، وإنما تتكرر بشيء آخر وهو المادة . وتلك الوحدة هي الإنسانية . وكل معنى فإنه متحقق بصورته ولوازم صورته . وقد قيل : كل حق فإنه في ذاته متفق غير مختلف ولا يتغير . فما يعطى الحقيقة أولى بأن يكون بهذه الصفة .

كل شيء يقبل صورة واحدة ولا تختلف تلك الصورة مقبولة . والمقابل غير مختلف في ذاته فليس بجسم . وذلك المقابل هو النفس .

قد يتخصص كل بكل . وقد يتخصص كل بجزئ . وذلك كما تنحصر صفة كلية من الصفات الكلية بشخص جزئ ، وثالث الصفة يجوز أن تكون له ولغيره . الصورة يجب أن تكون بالفعل أو فعلاً إذا كانت المادة بالقوة على الإطلاق . وإذا كانت كذلك كانت الصورة جوهرًا لازماً . وجوده فيما ليس بالفعل لا يصح أن يكون عرضاً . فالصورة إذن تخالف العرض بهذا المعنى ، لأن المادة والمقابل هناك بالفعل . وليس يجب أن يكون العرض جوهرًا ومشابه العرض في شيء وهو أنه لا بد من أن يكون وجودها مقارناً لشيء آخر ، إذ ليس يصح لها القوام بذاتها وفي شيء آخر وهو أن تنحصر بحاملها ، ومعنى هذا أن الصورة من لوازمها الذاتية أن يكون وجودها مقارناً للمادة لكنها مقارنة لمادة بصفة كذا إذ ليس يصح وجود هذه الصورة إلا في هذه المادة ، فليس يصح أن تتخصص بشيء آخر : فالواسطة العملية بين واهب الصور وبين الأعراض : الموضوع ، والواسطة بين واهب الصور وبين الهيولى : الصورة ، ولما كان من لوازم

كل نوع أن لا يوجد إلا شخصاً ، وكانت شخصية المفارقات في ذواتها وكانت شخصية المخالطات بالمادة ، وجب أن لا يصح شيء من الماديات إلا في المادة . فلماذا كأنها علة لوجود لازم للصورة وهو الشخصية ، ووجود الصورة في الهبولى هو وجودها في ذاتها ومعنى ذلك أن وجودها (١٩) (١) مقارن لوجود الهبولى ، فليست الصور ولا الأعراض بصح عليها الانتقال .

هذه المادة جزء من شخصية الصورة ، إذ هي مقومة لشخصيتها ، ولما كان إمكان وجود الصورة في الهبولى على أن يكون وجودها في نفسها هو وجودها في الهبولى صارت الهبولى ضرورية في وجود الصورة ومقومة لشخصيتها ، ومعينة لها . وههنا نكتة أخرى وهي أن الموضوع كما أنه بالفعل فيصير واسطة على ما ذكرنا ، فهو أيضاً قابل ، والصور واسطة ، لكن القابل غيرها وهو الهبولى . هذا النوع من الصور تشخصه بهذا النوع من الهبولى .

الشخص هو أن يتخصص الشيء بصفة لا تقع فيها شركة مثله في الوجود . فأى نوع صح وجوده بحيث لا تقع فيه الشركة كان نوعه في شخصه ، وأى نوع لا يصح وجوده كذلك اختلفت أشخاصه وتكررت .

المعاني التي لا تنتهى بصح أن تدركها عقولنا شيئاً بعد شيء ، وليس يلزم النفس إذا عقلت شيئاً أن تكون تعقل معه الأمور التي تلزمها لزوماً قريباً وإن كانت موجودة أيضاً ، كالحال في مناسبات الجذور الصم وفي إضافات الأعداد وما أشبهها فإن هذه كلها موجودة مع الأعداد ، وليس يلزم النفس أن تعقلها مع الأعداد بالفعل بل بالقوة القريبة . فإن كان ههنا فاعل للمعقولات ، وهو بالفعل من جميع الوجوه ، فيجب أن تدركها معاً ، إذ لا يصح فيه القوة . ومن شأن تلك المعاني أن تحصل له أو منه ، فليس يتوقف إدراكه لها إلى وجود شيء آخر ، وكذلك المناسبات التي لانهاية لها والإضافات التي لا تنتهى . ولكن يجب أن تكون المعاني محصورة من وجه . وغير متناهية من وجه ، وعلى ما ذكر في مواضع .

لو كانت الصورة العقلية فائضة عن الأول ، لا معاً ولا دفعة واحدة بلا زمان . بل شيئاً بعد شيء - لم تكن معقولة بالحقيقة بل كانت مادية إذ كانت تكون بعد ما لم تكن . وكانت حادثة . ولو كان هو لا يدركها بالفعل معاً بل شيئاً بعد شيء . لكان فيه أيضاً قوة تقبل الأشياء بعد ما لم تقبلها وكان مادياً .

(١) هذه أرقام أوراق المخطوط رقم ٦٦ مكتبة وقفاية بدار الكتب المصرية .

الشيء قد يدركه الإنسان فيكون ملائماً له فيصير مُراداً ومُشتاقاً إليه. وقد يصلح
عن الشيء فعل فيكون ذلك الصادر من مقتضى ذاته أى لا يكون صادراً عنه عن قسَر
ثم يكون ذلك الصادر مجبوراً لأن ذلك الشيء محبوب ، وذلك كمن يحب إنساناً فيكون
جميع أفعاله مجبوراً أيضاً ، وكما يحب كل إنسان فيعمل نفسه لان كل واحد يمشق ذاته
فلا تكون محبة لأفعاله لأنه ملائم له بل لأنه فيعمله ولأنه صادر عن ذاته. ولعل كون أفعاله
مجبوراً إليه هو نفس صدورها عنه .

فعل كل واحد يكون مجبوراً إليه لذنباً لديه وإن لم يكن بالحقيقة الذنباً .
وجود الباري وجود معقول أى وجود مجرد ، وكل موجود مجرد فإنه يعقل ذاته
والصور الموجودة عنه هي مجردة وهي معقولة لذواتها . وأنا إذا عقلت الباري فإنما
أعقله بِلِوازمه . ومن لوائمه وجود هذه الصور عنه فأنا أعقله مبدءاً لهذه الصور وأعقله
على ما عليه الأمر في الوجود ، فتكون هذه المعقولة نفس الوجود . وإذا علمت أنه
مبدءاً لها فتحصيل ذلك أنه حصل في ذهني صورته صورة مجردة ووجدت في ذهني
لوائمه مجردة: فنفس وجودها في ذهني نفس معقوليتها . فلو كانت موجودة في الأعيان
هذا الوجود لكان وجودها نفس معقوليتها .

المعقول من الشيء (١٩ ب) هو وجود مجرد من ذلك الشيء ، فإن كان وجود ذلك
الشيء لك ، وذلك إذا كان مادياً كان معقولا لك ، وإن كان وجوده لذاته كان معقولا
لذاته وذلك إذا كان مجرداً . وإن كان وجوده في الأعيان بهذه الصفة أى مجرداً فهو
معقول لذاته . فمعقولة الشيء هي بعينها وجوده المجرد عن المادة وعلاقتها . فإذا وجد
الشيء هنا النحو من الوجود في الأعيان كان معقولا لذاته . وإن كان موجوداً في ذهنتك
كان معقولا لذهنتك .

إذا كان الشيء موجوداً في الذهن ، ولم يكن في الأعيان مجرداً ، كان معقولا لي
لأذاته .

كون الأول مبدءاً وعلمه بأنه مبدءاً هو نفس وجود هذه الصور عنه . فوجود
هذه الصور عنه هو علمه بأنه مبدءاً .

كونه موجوداً وموجوداً عنه هذه الصور هو علمه بأنه مبدءاً لوجودها عنه ، وليس
بحاج إلى علم آخر يعلم به أنه مبدءاً لوجودها عنه .

نحن نعقل الأول ونعقل أنه مبدءاً للأشياء على وجه آخر ، وليس هو الأول بعينه
كما أن تعقله لذاته وتعقله لأنه مبدءاً لوجود الصور عنه هو بعينه وجودها . فإذا علمنا

من الأول مخالف لمعلومه ، فليس لمعلومنا منه وجود إلا في الذهن ، ومعلومه من ذاته ومن الصور هو نفس وجودها .

عندهم أن الله لا تصح عليه الأعراض ، وهو مع ذلك موصوف بالإرادة ، والإرادة عرضٌ ، إلا أنهم يقولون : إن إرادته لا تحتاج إلى موضوع ، وكذلك الفناء عندهم عرض لا يحتاج إلى موضوع .

السبب في وجوب أن يكون واجب الوجود واحداً هو أن الذي يتشخص إما أن تكون ذاته علته ، وإما أن تكون غير ذاته علته . فإن كان ذاته علته لم يصح أن تتكرر أشخاصه لأننا إذا قلنا ذاته علة تشخصه كأننا نقول : شخصيته في ذاته ، فتكون ذاته وشخصيته شيئاً واحداً . وإما أن تتكرر بصفات مختلفة فتكون تلك الصفات علة لوجود تلك الأشخاص فيكون وجوده الشخصي متعلقاً بعله . وواجب الوجود بذاته لا يصح أن يكون واجب الوجود بغيره .

إن ما يتشخص بذاته تكون ذاته علته فتكون علة كونه واحداً هو أنه هو . فلو كان الإنسان علة تشخصه ذاته لكان ذاتياً له أن يكون إنساناً لأنه لا علة في كونه إنساناً غير ذاته . إن قيل : ما علة الإنسان في أنه إنسان؟ قلنا : لا علة لكونه ذاتاً فإن العلة لوجوده ملاهية وكونه إنساناً وواجب الوجود بذاته لا علة له في أنه واجب الوجود بذاته ، فإذا دخلت علة سواء أفادت وجوداً شخصياً أو غير شخصي كان الوجود معاولاً فيكون واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره . فكونه واجب الوجود وكونه هو نفس ذاته ونفس حقيقته لأنه لم يصر بشيء آخر هذا ، فلما كان كذلك وكان علة شخصيته ذاته كان كونه هو وكونه واجب الوجود بذاته شيئاً واحداً فلم يصح أن يتكرر هذا المعنى في حقيقته .

كل معنى في ذاته وحقيقته يكون واحداً فلا يتكرر في حقيقته . وإنما يتكرر بأعراض . وصفات واجب الوجود لا يصح أن تتكرر بصفات وأعراض ، ولا يجوز أن يدخل عليه شيء يكون علة لوجوده ، فإنه نفس الوجود .

لا يصح في واجب الوجود أن يتكرر لا في معناه ولا في تشخصه ، والشيء إذا تكرر فيما أن يتكرر في معناه . وكل معنى فإنه في ذاته واحد فلا يتكرر في حقيقته ، وإما في تشخصه فإن تشخص واجب الوجود هو أنه هو ، فتشخصه وأنه هو واحد ، وهو نفس ذاته وحقيقته .

الحكمة معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق واجب الوجود بذاته ، فالحكم هو من عنده علم واجب الوجود (١٢٠) بالكمال وكل ما سوى واجب الوجود بذاته

ففي وجوده نقصان عن درجة الأول بحسبه يكون ناقص الإدراك. فلا حكم إلا الأول
إذ هو كامل المعرفة بذاته .

كل غاية فهي خير . وواجب الوجود لما كانت الغاية فيما يصدر عنه كان الخير المطلق
كان هو الغاية في الخلق ، إذ كل شيء ينتهي إليه كما قال « وأن إلى ربك
المنتهى (١) » .

الأول تام القدرة والحكمة والعلم ، كامل في جميع أفعاله لا يدخل أفعاله خال ألبتة
ولا يلحقه عجز ولا قصور . ولو توهم منوهم أن العالم يدخله خال أو ينقلب الثلاثه ونظامه
انتقاض لوجب من ذلك أن يكون غير تام القدرة والحكمة والعلم - تعالى عن ذلك -
إذ قدرته سبب العالم وسبب بقائه ونظامه . وهذه الآفات والعيوب التي تدخل على الأشياء
الأشياء الطبيعية إنما هي تابعة للضرورات . ولعجز المادة عن قبول النظام التام .

إنما يتوهم كمال فوق كمال باعتبار ذوى الكمال وتفاوت بعضهم من بعض في إضافة
الكمالات إلى الكمال التام : فيكون التفاوت بحسب ذلك . وإذا كان الأول غاية في الكمال
وليس وراءه كمال يقاس به كماله . فلا يتوهم كمال فوق كماله .

الطبيعيون توصلوا إلى إثبات المحرك الأول بما يتوهم به من وجوب قوة غير جسمانية
غير متناهية تحرك الفلك وارتقوا إليه من الطبيعة . واللاهيون ساكروا غير هذا المسلك
وتوصلوا إلى إثباته من وجوب الوجود وأنه يجب أن يكون واحداً لا يتكثر ويتغير أن
الموجودات صادرة عنه وأنها من لوازم ذاته . وأن الحركة الفلكية تتحرك شوقاً إليه
وطلباً للنشبه به في الكمال ، ولا يجوز أن يكون كماله لا يكون متخصصاً به ، ولأن يكون
فوق كماله كمالاً . فإنه لو أمكن ذلك لكان ذلك الذي له ذلك الكمال الأعلى أولاً .

عقول الكواكب بالقوة لا بالفعل . فليس لها أن تفعل الأشياء دفعة بل شيئاً بعد
شيء ولا أن تخيل الحركات دفعة بل حركة بعد حركة ، وإلا لكانت تتحرك الحركات
كلها معاً وهذا محال . وحيث تكون الكثرة يكون ثم نقصان ، ولما كانت الكواكب
في ذواتها كثرة إذ كان فيها تركيب من مادة وصورة هي النفس ، كان في عقولها نقصان
وإنما الكمال حيث تكون البساطة وهي الأول والعقول الفعالة .

إن لم يكن سبق للإمكان . أو لم يكن الإمكان . لم يكن موجود سوى واجب

الوجود . فإنه إن رقت طبيعة الإمكان كانت طبيعة الامتناع أو طبيعية وجوب الوجود ،
ووجوب الوجود لا يصح إلا لذات واحدة ، فلا يكون إذن موجود غيره .

النفس تحرك هذه المادة كما تحرك نفوس الأفلاك أجسامها . فكما أن تلك النفوس
لا تحرك لتحصيل ما تحتها ، فكذلك هذه النفوس الأرضية لا تحرك لتحصيل المزاج
أو غير المزاج من أحوال البدن . بل لتكون على أفضل ما يمكن أن تكون عليه فيكون
هذا من توابع ذلك الطلب ، فلذلك قيل : إن النفس هي الغاية . فالنفس تحرك لذاتها لأنها
هو لا شيء آخر ، وغايتها الشخصية هي أن تكون على أفضل ما يمكن أن تكون عليه .
النفس إذا أدركت شيئاً فإنها تطلب الاستكمال لا لتدرك ذات انتهى المدرك
بل يكون ذلك من توابع ذلك .

النفس النباتية من الإنسان هي في البدن فلا يصح أن يحصل فيها شيء لا يكون في
البدن . والمزاج وترتيب الأعضاء والأشكال والهيئات إنما تحصل في انبثائية مع حصولها
في البدن ، وهذه تحصل في البدن بعد الحركة . فلهذا لا يصح أن تكون هذه الأشياء
غايات بل هي من توابع الغايات ، والغاية التي يصح أن تكون في النفس طلب الكمال
الذي هذه من توابعه .

(٢٠ ب) كل حالة من الأحوال الجسمانية فهي تابعة لكمال وذلك الكمال هو النفس .
النفس تحرك إلى غاية لها في ذاتها . وغايتها أن تكون على أفضل ما يمكن أن تكون
عليه ، وغايتها التي لها في ذاتها هي مطلوبها . والغاية إما أن تكون في الأعيان أو في نفس
المحرك . ويجب أن يكون لكل حركة غاية متعينة إليها يتحرك الشيء تكون إما حاصلة
في الأعيان أو في نفس المحرك .

برهان في إثبات النفس مأخوذ من جهة غاية حركة العناصر إلى الاجتماع المردى
إلى وجود النفس :

لما كانت الحركة تحصل بعد وجود الغايات في الأعيان كالجهات أو في نفس المحرك ،
كما يكون في نفس البناء ، وكان واجباً أن تكون الغاية الجزئية موجودة حتى يصح
وجود حركة جزئية ، وجب أن تكون حركة العناصر إلى الاجتماع لغاية أخرى غير
الاجتماع ، فإن الاجتماع يحصل بعد الحركة ، وتلك الغاية هيته يصح وجودها وتكمل
بالبدن ويكون الاجتماع والمزاج والتركيب والأشكال وغير ذلك من الأحوال التي
تحصل للبدن بعد الحركة من توابع تلك الغاية ، وتلك الغاية هي بيمينها المحركة . فتكون
فاعلة للحركة وغاية لها . والفاعل والغاية هما واحد في الإنسان وهو النفس .

كل حالة من الأحوال الجسمانية تعرض بعد الحركة فلا يصح أن تجعل غاية للحركة
فاغرك هو بعينه الغاية ، وهو النفس .

او كان المزاج هو النفس لكان يجب أن يكون المزاج موجوداً قبل المزاج ، إذ كان
هو الغاية للحركة لعناصر إلى الامتزاج .

كل إدراك جسماني فلانما يتم بفعل وانفعال . والانفعال هو حصول حال مع روال
حال ولا يصح أن يكون المدرك هو الحاصل أو الزائل . فالجسم وأحواله آلات لأن
المدرك يجب أن يكون شيئاً ثابتاً ، فالحرارة الطارئة مثلاً تحيل الحرارة المزاجية ولا تجتمع
مهما إذ لا تجتمع كقيمتان في جسم فحينئذ يقع الإحساس بالحار . وكذلك تفرق الاتصال
بدرجه غير الاتصال المتفرق وغير الاتصال الحادث ، وإنما يدركه شيء ثالث . وكذلك
الحال في المتحلل من البدن إنما يطلب بدل المتحلل شيء غير الباقي بعد التحلل فإن الباقي
لم يتحلل منه شيء . فلذا إنما تحلل من شيء هو ثابت باق ، وذلك هو غير البدن بل
الحافظ لمزاج البدن ، وهو الذي نسميه كماله . وكذلك الحال في ترتيب الأعضاء ،
فهو غير المزاج . وكذلك الفاعل إنما الفاعل له غير المزاج ، وهو المدبر للبدن الذي يأخذ
من جانب ويزيد في جانب حتى تتم الأعضاء ، والمريض إذا صح فلانما يثبت له العلم
بما كان علمه لأجل انحفاظ معلوماته في القوة الحافظة . والقوة الحافظة كانت معوقة
عن فعلها في حال المرض لأجل ما كان غنى المكان الذي ترتب منه القوة الحافظة
من الأبخرة والأخلاط ، فلما زالت تلك الشوائب انجلى عنها العائق .

المعنى الكلي لا وجود له إلا في النوع ، ولا يجوز أن يتخصص شخصاً واحداً .
ويكون موجوداً عاماً فأنه حينئذ لا يكون عاماً ، وإذا وجد عيناً فإنه يكون قد تخصص
وجوده بأحد ما تحته ، وذلك كالحيوان فإنه معنى عام ولا يكون موجوداً عيناً واحداً
فيكون حيواناً مطلقاً بل إذا صار موجوداً فلانما يكون إذا تخصص وجوده بأحد الأنواع
التي تحته ، ويكون إما إنساناً وإما فرساً أو غيرهما . والتخصص لا عمالة يكون بفصل
مقوم للنوع كالنطق أو الصهالة .

الجسم ليس مستقلاً بنفسه فن وجوده لغيره . فالصور الجسمية موجودة للهوى قائمة
بها : والهوى وجودها بغيرها فان وجودها (١٢١) بالصورة الجسمية وهي الاتصال
أو الأفطار .

الوحدة من الأسماء المشككة كالوجود ، وهي من اللوازم . والمعنى الجامع لوحدة
الجوهر والتعرض هو أنه وجود غير متقسم ، فهنا هو المعنى العام الواقع على الوحدة

وإذا قلنا وحدة الجوهر معنى يفارق موضوعاتها وأن وحدة العرض معنى لا يفارق موضوعاتها كنا قد خصصنا ذلك العام . وهذا التخصيص ليس بفصل أى ليس هو تخصيصاً بفصل كما يخصص المعنى الكلى إذا وقع في الوجود بفصل ، فيكون عيناً موجوداً فإن ما يمرض له الوحدة من الجوهر والعرض لا يقومها .

الوحدة حقيقة أنها وجودٌ غير منقسم ، ووحدة الأعراض ووحدة الجوهر من حيث حقيقة الوحدة لا تفارق موضوعاتها ، فليس من شأنها أن تفارق .

ليس سبيل الوحدة في موضوعاتها سبيل الاتوئية في البياض ، فالوحدة من الوازم وهي كالوجود لا يقوم ما بطلاً عليه ولا يكون غير مفارق .

إن قيل : ليس امتناع مفارقة الوحدة لموضوعاتها كاستناع مفارقة البياض لموضوعه بل كاستناع مفارقة الجنس للفصل — أجب إن موضوعات الوحدة لا تقومها وليس سبيل تلك الموضوعات مع الوحدة كسبيل الفصول مع الأجناس .

الأعراض والصور المادية وجودها في ذاتها هو وجودها في موضوعاتها فلا يصح عليها الانتقال عن موضوعاتها بل يبطل عنها ، والنفوس الحيوانية هي صور مادية في النفس الإنسانية ليست هي صورة مادية ، إذ هي غير منطبعة في المادة . والشبهة إنما هي في قواها الحيوانية والنباتية وهل هي قواها ، وأنها إن كانت قواها كيف تبطل ببطان المادة وهي قواها ١٩ النفس الإنسانية وإن كانت قائمة بذاتها فلها لا تنتقل عن هذا البدن إلى غيره ، لأن كل نفس لها مخصص ببدنها ، ومخصص هذه النفس غير مخصص تلك النفس . فتنسب ما تخصصت بتلك البدن لا تعرفها .

الحدود لا يصح أن تسند إلى أشخاص النوع الفاسدة ، فإنه حينئذ يبطل ذلك الحد مع فساد المحدود ، لكن الحد لا يفسد . وأما إذا كان الشخص هو نفس النوع كالشمس مثلاً صح إسناد الحد إليه ولم يقع إشفاق من فساد .

مقول الأول من أشخاص الأنواع الكائنة الفاسدة ليس يصح أن يكون محمولاً على هذا الشخص ، على أن ذلك المقول هو مقول هذا الشخص من حيث هو مقيس إليه فإنه يلزم حينئذ أن يكون استناد عقليته له من وجود ، ووجوده محسوس ويدرك بالإشارة من الحس إليه ويكون هذا المحسوس فاسداً ، ولا يجوز على عامه الفساد لكن المقول له من الأشخاص ومن هذا الشخص أيضاً هو نفس الصورة الحاصلة معقولة له لأن بنيانه إلى هذا الشخص الموجود . فإنه إن قايسه إليه لزم حينئذ أن يكون عقل هذا الموجود لامن أسبابه وعقله بل من إشارة حسه إليه أو من وجه آخر مثابه لما يدرك عليه الشخص المخزفي

المشار إليه ، فلا يجب ألينة أن يقايس بين هذا الشخص الموجود المشار إليه وبين معقوله بل يجب أن يكون معقوله كائناً يصح حمله عليه وعلى سائر أشخاص نوعه . وأما معقولنا فقد يكون على هذا الوجه منكم يقس إلى هذا الشخص الموجود حتى نقول : إن هذا المعقول هو هذا الموجود (٢١ ب) فإذا فسناه إليه على أنه هو بعينه يكون محسوساً لا معقولاً فإن المعقول من الشيء هو أن نعرف الشيء بأسبابه وعلايه وصفاته ؛ على أن تلك الصفات يجوز حملها على هذا الشخص بعينه وعلى سائر أشخاص النوع . فإن قيسنا إلى هذا الشخص بعينه لأعلى أنها هو بعينه ، بل على أنها يصح مقابستها إلى أى شخص كان من أشخاص نوعه . — ومعقولنا أولاً لا يكون من وجود الشيء ومن ادراك حسنته أولاً ، وبهذا الوجه يكون جزئياً وفاسداً ومبغضاً إذا فسناه إليه ثم نقلناه صفاته وأسبابه فيصير المعقول كائناً لا يتغير ، ويكون حينئذ متناولاً لأى شخص كان من أشخاص النوع ، والمثال في معقولنا هو أننا نقلنا أنه كلما اتصلت ثلاثة خطوط على استقامة بعضها ببعض حصل مثلث تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين . وهذا الحكم يكون كائناً غير متغير يصح حمله على كل مثلث ، أو أنه كلما اجتمع التمر والشمس ولم يكن لقمصر عرض كان كسوف ، وكل ذلك يكون لنا من قياس ونظر وبأن نحكم فنقول : كلما كان كذا كان كذا ويكون في علمنا تكرار وانتقال من معقول إلى معقول . ومعقول الأول لا يصح فيه التكرار والانتقال من معقول إلى معقول ، ولا استفادة معقولة الشيء من وجوده بل يكون بسيطاً يعقل من ذاته فيكون بعقله له على ما عليه وجوده على ترتيب السببي والمسببي وعلمه ، فعلى لأنه من ذاته ، لا انعكاس ، فلا يتغير ، وعلمنا الانعكاسي متغير من خارج فيتغير بتغير المتفعل عنه . ولو كان فينا علم فعلى كان بسيطاً ولم يكن بقياس ونظر ، وكان مثاله أن نقول مثلاً : فلان يخرج إلى الموضع الفلاني ويلقاه فلان ويجرى بينهما ألبنة كذا فإن هذا حكم بسيط ليس فيه تعاقب بشرطة . ومثال العلم الانعكاسي أن تستفيد علم شيء من خارج ، أو يقال لك : إن فلاناً خرج إلى الموضع الفلاني ولقيه فلان وحري بينهما كذا ، فيكون بالاضد من الأول .

علم الأول هو من ذاته ، وذاته سبب للأشياء كلها على مراتبها . فعلمه بالأشياء هو نفس وجودها . فهو يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد ويعرف أوقاتها وأزمنتها . وإذا وجدت تلك الأشياء لم يتجدد علمه بها فيستفيد من وجودها علماً مستأنفاً ، وهو يعرف كل شخص على وجه كلى معرفة بسيطة ويعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه الكلى . فإنه يعرف أشخاص الزمان كما يعرف أشخاص كل شيء على الوجه الكلى ، وكما يعرف هذا الكسوف على الوجه الكلى ، ويعرف المدة التي تكون

بين الكسوفين على الوجه الكلى، ويعرف أحوال كل شخص وأفعاله وتغيراته واختلافات الأحوال به وعلمه وأسباب علمه على الوجه الكلى الذى لا يتغير أبته ولا يزول بزواله ولا يجوز أن يدخل علمه الماضى والحاضر والمستقبل من الزمان كقولك: كان وسيكون وهو كائن من حيث هو كذلك فإنه إذا علم كان أو يكون كان علمه بالإضافة إلى زمان مشار إليه والإشارة لاتصح إلا بالحس .

المثل لا يكون شبيهاً بالممثل من كل وجه ، بل يكون بينهما اختلاف فى أشياء وإلا كان هو ذلك بعينه .

الأشخاص كلها متميزة فى علم الله .

الحديث يجب أن يكون لوجود ، فإن الفعل هو الذى يحققه وهو المقوم لوجوده . كل مادة إذا حصلت مستعدة للصورة فلها تستحق بذاتها من واهب الصور أن يفيض (٢٢) عليها صورة بلا زمان من غير توقف فيه . ومثاله المشف إذا قابلت به الشمس فإنه يقبل ضوءها بلا زمان ومن غير توقف فيه ولا يجوز أن يكون لها صورتان : صورة تفيض عليها من واهب الصور عند استعدادها ، وصورة تنتقل إليها فلا يجوز إذن أن يكون للبدن نفسان . فإذا لا تناسخ . والنفوس حالها فى الثناهى واللاتناهى حال الأبدان فهما غير متناهين .

الهيولى الأولى مبدعة والصورة الأولى مبدعة أبدهما البارى معاً ، لكن الصورة سبب لها فى تقومها بالفعل وعلة لها . والهيولى لا تفسد البتة لأنها لا ضد لها ، والصورة تبطل عنها ونفس لتضادها ، وهى الصور الثوانى التى هى النارية مثلاً أو الهوائية والمائية والأرضية لا الجسمية التى تقوم بها الهيولى . ولو كانت هيولى مانعة لكان يحتاج فى حدوثها إلى هيولى تتقدمها ، فكان يتسلسل الأمر فيها إلى غير النهاية .

الصورة سبب للهيولى فى تقومها ووجودها بالفعل ، والهيولى سبب للصورة فى تشخصها وإن لم تكن سبباً لوجودها وإذا فارت الصورة الهيولى بطل تشخصها فبطلت إذ تعين وجودها فى تلك المادة .

الهيولى متناهية والصور متناهية ، والأجسام متناهية . ولولم تكن الهيولى متناهية لزم منها أن يكون شئ منها غير متمفس بصورة ، إذ الصورة متناهية والأجسام متناهية ، والهيولى مستعدة لأن تقبل كل صورة ، لكن بعضها يعوقها عن قبول بعض ، وبعضها يحصل لها أولاً وبعضها ثانياً ويكون سبباً لها فى استعدادها للبعض .

الكيفيات التى تتبع الصور إذا بطلت بطل معها الصور نفسها كالبرودة فى المادة إذا بطلت بطل معها المائية ، وسببها مجهول ، فانه لا يلزم من بطلان كيفية تابعة أن تبطل

صورة متبوعة ، فإن الصورة سبب لتلك الكيفية و كذلك الكيفيات تبطل للتضاد بينها ، والصورة لا تضاد بينها كالحرارة في النار يبطلها البرودة في الماء ، لكنها إذا بطلت البرودة عن المادة بطل معها صورة الماء ، وهذه الكيفية ، أعنى الحرارة تعد المادة لأن تخلف تلك الصورة ، أى صورة الماء . كل شيء يكون بالفعل مسمى صورة . ولذلك سميت الصور الجسمانية صوراً لأنها تقيم الأجسام بالفعل .

المحول لا يحصل لها كل ما هي مستعدة له معاً ، لأن بعض ذلك يعرفها عن بعض ، وبعضها سبب له في أن يستمد لبعض .

الأشياء المركبة لما كانت علتها هذه الكيفيات ، أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فإن المزاج يحدث من تفاعلها فواجب فيه أن يبطل وينتقض المزاج من بطلان الكيفيات ، إذ هي علة لها . وأما الأشياء البسيطة فلا علة لها وتلك الكيفية التي فيها كالتار مثلاً ليس علتها الحرارة التي فيها لأنها كيفية تابعة لصورتها ، وإذا بطلت الحرارة بطل معها صورة النار ولا تعرف عنها .

حصول المحسوسات في الحواس إنما يكون السبب فيه استعداد الحواس له فإن أيدينا مثلاً إنما نحس بالحرارة وتتاثر عنها للاستعداد الذي هو فيها ، والبصر إنما يجمل فيه صور المبصر للاستعداد الذي هو فيه ، والسمع إنما يحدث فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه ، وليس للحواس إلا الإحساس فقط ، وهو حصول صورة المحسوس فيها فأما أن نعلم أن (٢٢ ب) للمحسوس وجوداً من خارج فهو للعقل أو الوهم . والدليل على ذلك أن المجنون مثلاً لا يحصل في حسه المشترك صوراً يراها فيه ، ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه المبصرات التي أراها ، لكن لما لم يكن له عقل غيرها ويعلم أن لا وجود لها من خارج توهم أنها بالحقيقة مرئية ، وكذلك النائم يرى عند منامه في حسه المشترك أشياء لا حقيقة لها وسبب ذلك حصول تلك الصور في حسه المشترك ، فيتخيل له أنه يراها بالحقيقة ، وذلك لغية العقل عن تدبرها ومعرفتها . وكذلك إذا تأثرت أيدينا مثلاً عن حرارة فأحس بها لا يكون لها إلا الإحساس بها . فأما أن نعلم أن هذه الحرارة لا بد من أن تكون في جسم حار فلأنما ذلك للعقل ، وكذلك إذا حملت شيئاً ثقيلاً فلأنما نحس بالثقل وتفعل عن الثقل ، والنفس أو الوهم يحكم بأن هذا الثقل لا بد من أن يكون في جسم الشيء لا بتأثر عن شبيهه ، كالحار لا يتأثر عن حار مثله ، فكذلك الجسم لا يتأثر عن الجسم ، بل إنما يفعل الشيء عن مضاده كالبارد يفعل عن الحار . وإذا أحسّت أيدينا مثلاً بحرارة مجاورة لحرارتها زائدة عليها أحسّت وتأثرت عنها

فإن كانت الحرارة حرارتها ، لم تحس بها لأن الشيء لا يحصل في الشيء مرتين ؛ فالحرارة الحاصلة فيها شبيهة بالطائرة عليها . فإذا زادت عليها تأثرت اليد منها فلا يكون الحاصل فيها مثلها .

الأشياء إما أن يكون وجودها لها أو وجودها لغيرها . فالفارقة وجودها لها ، فلذلك تدرك ذواتها ، والنفس وجودها لها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها . والآلات الجسدانية لا لذواتها كالعين مثلاً بل لغيرها وهي القوة الباصرة فلذلك لا تدرك ذاتها وليس كذلك النفس ؛

المحسوسات توافي الحواس وتنطبع فيها ، والشك في الحاسة البصرة هل ينطبع فيها المبصر أم يخرج منها شعاع إلى المبصر . ولو كان يخرج منها الشعاع لكان يجب أن يكون ما يبصر أكثر من قدره في الحقيقة لأن الشعاع الواقع عليه ينتشر فيه . - المبصر إما أن يكون المؤدى له الهواء أو الماء . فإن كان المؤدى له الهواء لا يكون الهواء مرئياً معه فيجب أن يكون قدر ما يحصل منه في البصر لا يكون زائداً عن حقيقته . وذلك يختلف بحسب القرب والبعد فإن القرب يجعله أكبر والبعد أصغر لأن القاعدة تكون المبتصر ، والزاوية تكون في البصر ، وإذا بعد المبتصر تكون الزاوية أحدها وإن كان المؤدى له الماء فيجب أن يكون قدر الحاصل منه في البصر أكبر لأن المبتصر ينتشر في الماء ويكون الماء مرئياً فتكون القاعدة حيثئذ جزءاً من الماء الذي انتشر فيه ذلك المبصر ثم يمتد إلى البصر على خطين من جرم الماء فتكون الزاوية أعظم . والمرئي في المرأيا إنما يحصل فيها صورة المبصر بقدر جرم المرآة ثم ينعكس منها إلى البصر فيكون على زوايا مختلفة .

الإدراك هو حصول صورة المدرك في ذات المدرك . وفي الإدراك بالحواس يكون هناك فعل وانفعال لا محالة . فنحن إذا أدركنا ذواتنا فإنما يكون المدرك لها نفوسنا التي لا تتفعل ألبتة لا أمرجتنا وأبنائنا فلا تكون مدركة لها بآلة بل تدركها بذاتها ، فإنها إن كان المدرك لها مزاجاً فالمزاج قد انفعال عند إدراكها وتغير ، فيكون غير ثابت ولا باق على حالته التي كانت له قبل الإدراك فيجب أن يكون المدرك لها شيئاً ثابتاً وهو النفس الذي هو كماله ؛

النفس ليس بمزاج فإنه إذا تغير عن صحته واعتداله فإنه لا يحس بتغيره وهو غير باق على صحته بل قد تغير ؛ فيجب أن يكون المدرك لتغيره شيء ثابت (١٢٣) هو النفس الذي هو كماله . وكذلك إذا تفرق الاتصال لا يحس به المزاج وهو قد تفرق اتصاله وتغير بل يكون المدرك له شيئاً ثابتاً غيره وهو النفس ، وكذلك القوى التي في أجسامنا إذا تحركت

إلى خلاف ميلها فإنما يحركها شيءٌ غيرها وهو النفسُ وكذلك إذا أحسّت حاسة بشيء كان المدرك لها النفس ، فإن الحاسة قد انفعلت عند الإحساس فلم تبق على حالتها .

الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته وهو الموجب له ، وذاته هو الواجبة وإيجاب الوجود فهو علة الوجود ، والوجود في كل ماسواه غير داخل في ماهيته ، بل طارئ عليه من خارج ولا يكون من لوازمه ، وذاته هو الواجبة أو الوجود بالفعل لا الوجود مطلقا بل ذلك من لوازمه .

الحق ما وجوده له من ذاته . فذلك الباري هو الحق وماسواه باطل . كما أن واجب الوجود لا يبرهان عليه ولا يعرف إلا من ذاته ، فهو كما قال « شهد الله أنه لا إله إلا هو » (١) كل ما وجوده لذاته فيجب أن يكون واحداً ، وواجب الوجود وجوده لذاته فهو واحد فإن وجوده لأنه واجب الوجود ، فيقتضى ذلك أن يكون هذا بعينه ، ويكون غير معلول لأنه لا ماهية له بل له الآتية ، إذ كل ذى ماهية معلول لأن وجوده لالذاته بل من غيره .

واجب الوجود يكون الوجودُ بالفعل داخلاً في حقيقته ، إذ هو وجوب الوجود لا لازماً لحقيقته ، والوجود إذا أخذ في حدة الجوهر وقبل إنه الموجود لا في موضوع فإنا يدل على حقيقة الماهية ومعناه أنه الشيء . والذي من شأنه أن يكون وجوده لا في موضوع فإن هذا مقسوم لكل جوهر وإن كان شيء يكون الوجودُ بالفعل داخلاً في حقيقته ولم يكن لازماً له لم يكن ذلك الشيء جوهرًا . وهذا هو واجب الوجود . لواجب الوجود لا يطلق عليه معنى الجوهر ، إذ ليس هو بجوهر ، وهو مُستزَّه عن أن يقال : إنه جوهر .

الوجود ، إذا أخذ مطلقاً ، غير مُقيد بالوجوب ، وإذا أُخذ لاحقاً لماهية ومقارناً لها فلا تكون تلك الماهية واجبة الوجود مطلقاً ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقاً لأنها لا تجب البتة في وقت من الأوقات . وواجب الوجود مطلقاً يجب في كل وقت . ويجوز أن يكون ذلك الوجود معلول الماهية أو معلول شيء في الماهية . والوجود المطلق الذي بالذات لا يكون معلولاً البتة . فإن كان يقترن ماهية بواجب الوجود إن كان يمكن ذلك فتكون تلك الماهية عارضة له ، وواجب الوجود مشار إليه بالفعل في ذاته متحقق في نفسه وإن لم تكن تلك الماهية وهذه هي الآتية ، فوجوب الوجود لماهية له غير الآتية . كل عَرَض وكل صورة مادية ليس يصح وجود طبيعته وإنما يصح وجود شخص منه وتخصيصه إما بذاته أولاً لا يكون بذاته . فإن كان تشخيصه بذاته كان شخصاً واحداً مثل

صورة كل كوكب ، ولم يصح وجود أشخاص كثيرة منه . وإن كان تشخصه بشيء آخر فلما أن يكون ذلك الشيء موضوعه أو شيئاً آخر . فإن كان شيئاً آخر كان متقوماً بشخصيته قائماً ببلاته مستغنياً عن موضوعه . وإن كان موضوعه فيجب أن يرجع موضوعه . فصلوحه له عن سائر الموضوعات التي يجوز أن تكون له بسبب لم يعرض لسائرها الذي كان جائزاً أن يكون موضوعاً له من أشخاص موضوعاته فاذن موضوعه هو الذي عين وجوده وشخصيته . فلا يصح وجوده من دون ذلك الموضوع . فلا يصح عليه الانتقال (٢٣ ب) .

النوعية كالإنسانية مثلاً أو النارية كلها واحدة ، والمادة كذلك واحدة لا اختلاف فيها ، وهي مستعدة لكل صورة من حيث هي مادة وإذا تعينت مادة بالصورة ما فلما يكون ذلك بسبب ، وذلك السبب حادث بعد ما لم يكن ، وكل حادث بعد ما لم يكن فحلوله في مادة . فيجب أن يكون ذلك السبب المعين لتشخص تلك الصورة في تلك المادة شيئاً حادثاً في المادة لا في تلك الصورة ، وكذلك النفوس كلها واحدة في طبيعتها وجوهريتها واختلافها في الذكاء والبلادة والخبرة والشرارة لأحواله تلحق المادة فتوجب في النفس تلك الهيئة . وأما اختلافها في الأحوال التي لها من خارج ، كالسعادة والنحوسة ، فلاحوال توافقها من خارج ، كحركة الفلك أو تقدير الله أو غيره مما يجري هنا المجرى .

صورة الجسمية التي هي الاتصال تبطل مع بطلان الصورة المفترنة بها المقيمة إياها موجودة بالفعل : كالنار مثلاً صورة الجسمية التي في هيولائها المفترنة بالصورة النارية إذا بطلت صورة النار وحدثت صورة الهواء تبطل صورة الجسمية معها وتحدث صورة جسمية أخرى مع حدوث الصور الهوائية . والدليل على ذلك أن الأبعاد التي هي الاتصالات نفسها أو أشياء تعرض للاتصالات تتغير وتبطل بالتكاثف والتخلخل . فلما إذا تخلخلت بالصورة النارية تلك الميولي القابلة للاتصال كان الاتصال غير الاتصال الذي كان عندما كانت قابلة للهوائية فلما امتدت وتزايدت في الأقطار . وإذا تكاثفت الميولي بطلت تلك الصورة النارية وصورة الاتصال معها وحدثت صورة المائية مثلاً واتصال آخر يكون صورة الجسمية فتجتمع الميولي وتكاثف وتتقلص أقطارها . فتغير الأبعاد دليل على بطلان الاتصال الذي هو صورة الجسمية وعلى حدوث اتصال آخر .

الله تعالى كان خلق هذا العالم مختاراً . فإنه إن لم نقُلْ إنه كان مختاراً ، كان ذلك منه عن غير رضى به . وليس المختار إذا اختار الصلاح ففعله يلزمه أن يختار مقابله أيضاً

لفعله ، وإذا لم بفعل مقابله لم يكن مختاراً بل بالاختيار يكون بحسب البداعي وذاته دعا إلى الإصلاح واختاره .

هو عاشق لذاته وذاته مبدأ كل نظام الخير ، فيكون نظام الخير معشوقاً له بالقصد الثاني .

الخير بالحقيقة هو كمال الوجود ، وهو واجب الوجود بالحقيقة ، والشر عدم ذلك الكمال .

الأشياء النافعة لنا قد نسميها خيرات وليست هي بالحقيقة خيرات .

النظام الحقيقي والخير المحض هو ذات الباري ، ونظام العالم وخيره صادران عن ذاته ، وكل ما يصدر عن ذاته ، إذ هو نظام وخير ، يوجد مقترناً بنظام يليق به ، إذ الغاية في الخلق هو ذاته . وهذا النظام والخير في كل شيء ظاهر ، إذ كل شيء صادر ، عنه لكنه في كل واحد من الأشياء غير مافي الآخر : فالخير الذي في الصلاة غير الذي في الصوم .

التشبه بالباري في مجرى الخير أن يوجد عن الشيء شيء يكون الخير والفائدة من لوازم قصده أعلى منهما .

نحن إذا فعلنا فعلاً وتوخينا به الخير الذي في ذاتنا فذلك الفعل يكون فيه خيراً لأنه تابع لخيرية ذاتنا ، ويكون الخير فيه بحسب ذلك الشيء والمفعول وعلى ما يليق به ، فيكون هذا الخير بالقصد الثاني . وبالقصد الأول إنما (١٢٤) يكون الخير الذي في ذاتنا .

هذه الكيفيات الأربع هي أصول الأسطقس ، والأسطقس هو الموضوع للمزاج وكذلك تكون المركبات إذا بطلت عنها هذه الكيفيات التي هي فصول الأسطقس الموضوع للمزاج بطلت بأسرها ، لأنها تبطل ما تقوم مزاجها . وليست هي فصولاً للعناصر التي هي غير الأسطقس باعتبار ، بل هي صور النار والهواء والماء والأرض . ومع ذلك إذا بطلت بطل معها الصور .

الإدراك اللمسي لا يتم إلا باستحالة في المزاج . وعالم أن تبقى الكيفية المستحيلة مع المستحال إليه . وعالم أيضاً أن تدرك ما ليس بيباق . والمذكور غير المزاج . والتركيب الصحيح ما دام صحيحاً لا يدرك تفرق الاتصال ، إنما يدرك إذا حصل تفرق . والمفرق من حيث هو مفرق غير باق على صحته ، إنما الباقى على صحته مالم يلحقه التفرق ، فالمذكور للألام الحاصلة من جهة تفرق الاتصال شيء ثابت غير التركيب الذي يفصل .

معنى قوله : « ماهية الجوهر جوهر » هو بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع ، وهذه الصفة موجودة له . وإذا عقلت النفس منه هذه الصفة فإنما تحصل منه في النفس معقول ماهيته ومعناها لا ذاتها . وسواء كانت ماهيته في الأعيان أو في النفس فإن النفس تغفل عنها أنها الموجودة في الأعيان ، لا في موضوع ، وليس إذا كانت في النفس أو في العقل في موضوع بطل هذا الحكم عنها ، ولم يكن ماهية لا تكون في الأعيان ليس في موضوع ، وهو مثل حجر المغناطيس والكف .

هذه الماهية - وهي أنها ماهية من شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع - إذا عقلت وحصلت في العقل لم تتغير عن حقيقتها ، فإنها تكون أيضاً في الأعيان لا في موضوع ، والمعقول منه في النفس هو عرض فيها وهو أنه إذا وجد كان وجوده لا في موضوع ويكون ذلك لازماً من لوازمه لا حده .

قولهم : إن العقل ينتزع صور الموجودات ويستثبتها في ذاته فليس معناه أنه يتسرّع تلك الصور والذوات كما هي ، بل يعقل معناها ، ويستثبت ذلك المعنى في ذاته . وتلك الموجودات - جوهر كانت أو أعراضاً - فإن المعقول منها في النفس عرض إذ هي في النفس لا كجزء منها . ولا تنصير تلك الذوات صوراً للنفس أو للعقل كما ذهب إليه قوم بل معانيها تكون صوراً لها .

معقولية الشيء هي من لوازم الشيء وهي انتزاع معناه واستثباته في الذهن .

ليس من شرط الموجود في شيء أن يطابق ذاته كما المقدار في الجسم أو النقطة في الخط فإنه إن كان المقدار يطابق الجسم يكون مثله جسيماً فيكون جسم في جسم . والنقطة في الخط إن كان تطابق جزءاً منه فيكون من نقطة خط .

النقطة كيفية في الخط ، وهو مثل الأربع . لأنها حالة للخط المنتهى ولما كانت نهاية الخط الذي له بُعد واحد ومقدار واحد لم يكن له مقدار ، كما أن الخط نهاية السطح الذي هو ذو بعدين وصار له بُعد واحد . وكذلك السطح لما كان نهاية لثلاث الأبعاد وهو الجسم ، صار له بعدان .

كل ذي مقدار فله وضع خاص . والنقطة وإن لم تكن مقداراً فلها وضع وإليها (٢٤ ب) إشارة . والنقطة لا تنقسم . وكل ذي وضع فإنه ينقسم ، فإن الموجبة الكمية لا تنعكس . والوضع للنقطة من جهة أنها تكون في خط وأما في ذاتها فإنها لا وجود لها منفردة بل هي كيفية في موضوع ، وكذلك البياض له وضع من جهة موضوعه

والوحدة والنقطة والخط والسطح كلها تحد من دون الموضوع وإن لم تكن توجد إلا في موضوع .

الفرق بين الكمية والمقدار . أن المقدار كمية محدودة ، والكمية مقدار غير محدود ، والكمية في الحقيقة هي معنى يمكن أن يقلر به الشيء أو يقلر بالشيء .

الجسم الواحد قد يكون موضوعاً لأبعاد مختلفة تترادف عليه بالفعل فيزول عنه بعدد بعد يُعَدُّ ، ويكون الجسم باقياً على حاله موضوعاً لابعاد والحادث المتجدد وتكون المادة بجميع الصور واحدة فلا يكون للاتصال غيرها للاتصال . ولبس السطح كذلك : إذا بطل ما يشخص به في موضوعه بطل ذلك السطح المتشخص وصار سطحاً آخر لأنه عَرَضٌ لا يكون تشخصه بذاته بل قوامه بموضوعه . وإذا تعين بموضوعه شخصاً واحداً فإنه يبطل بالاتصال والاتصال واختلاف الأشكال والتماطيع لأنه يبطل تشخصه بهذه الأسباب . المثال في ذلك : إذا كان سطح ما فقطع بنصفين فقد بطل ذلك السطح وحدث سطحان آخران ولم يكن هناك شيء باق عرض له القطع ، كالميرلي إذا انفصل بنصفين .

السطح يعتبر فيه أنه نهاية ، ويعتبر فيه أنه مقدار ، وليس هو مقداراً بأخذه التي هو بها نهاية . ونسبة ذلك المعنى وهو أنه يمكن أن يعرض فيه بعدان إلى المقدارية فيه نسبة فصل إلى جنس ، لا كنسبة المقدارية إلى الصورة الجسمية—فإن هذه النسبة نسبة عارض إلى صورة .

الوحدة فاعلة للعدد ، فلذلك هي جزء له ، والنقطة ليست فاعلة للخط ، فلذلك ليست هي بجزء له .

بين المماسين لا محالة حركة ، فلا يصح تتالي المماسات ويجب أن يتوسطهما حركة فلها بالحركة تنتقل إلى المماس الثانية ، وكذلك بين الآتين زمان لا محالة .

النقطة يجوز أن يعرض لها مماسة متتالة ، والمماسة تكون في آن والحركة تكون في زمان لا محالة . وكما أن الزمان لا يكون من تتالي الآتات كذلك الخط لا يكون من تتالي النقاط . وإذا ماس الجسم جسماً بنقطة ثم ماسه بنقطة أخرى ، تكون النقطة الأولى قد بطلت بالحركة التي بينهما إذ المماسة لا تثبت . والجسم يكون بعد المماس . كما كان قبل المماس لا يكون فيه نقطة ثابتة تكون مبدأ خط بعد المماس ، ولا يبقى امتداد بينها وبين آخر المماس ، فإن النقطة إنما هي نقطة بالمماس لا غير . وإذا بطلت المماس بالحركة لم تبق النقطة ولم يبق الخط الذي النقطة مبدأ له .

النقطة كيفية كالتربيع مثلا ، ولها وضع من جهة أنها في الخط لأنها نهايته .
نسبة الآن إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط ، لكن الآن لا وجود له بالفعل
إلا بالافتراض ، وإلا لعارض للزمان قطع بالفعل .

العدد يعنى به ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد . ويهتدى بالأول أنه غير مركب
من عدد وأنه لا ينصف له عدد إلا نصفاً مطلقاً . ولكل واحد من الأعداد صورة
تخصه كالعشرة وله حقيقة هي وحدته التي لا تنقسم ، فإن العشرة لا تنقسم إلى عشرين
يكون كل واحد منهما عشرة وله خواص العشرة . فلما انفصله إلى خمسة وخمسة
فإن ذلك من لوازمه لا من ماهيته ، فماهيته هي العشرية ومركبة من الآحاد التي فيها (١٢٥)
لكل واحد من المضافين معنى في نفسه ، ولكنه بالقياس إلى الآخر ، وليس هو ذلك
المعنى الذي للآخر ، وهو بذلك المعنى مضاف كالأب مثلا فإن إضافته للأبوة التي
فيه ، والابن فإن إضافته للبوة التي فيه ، وليس هناك شيء واحد هو في كليهما ولا
حالة موضوعة للمعنيين اللذين هما مضافان ، وإن كانت تلك الحال كون كل
واحد من المضافين يخال بالقياس إلى الآخر ككون كل واحد من القنفس (١) والثلج
أيض ، فهو ال ، فإن كون كل واحد منهما غير كون الآخر فلا حالة ألبتة موضوعة
للأبوة والبوة . وهذه الأثنين موجودة ، والمعيان لهما وجود من خارج لافى الذهن
وحده . قولهم : إن الإضافة لانتهاى فإن لكل واحد من الإضافة إضافة أخرى كالأبوة
مثلا فلها علاقة مع الأب دون العلاقة التي لها بالقياس إلى الابن - هذا الشك ينحل بتجريد
معنى الإضافة :

كل واحد من المضافين معقول بالقياس إلى الآخر بسبب معنى الإضافة التي فيه . وهذا
المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته . فليس
هناك ذات ويبقى هو الإضافة ، بل هناك مضاف لذاته لا بإضافة أخرى :

ماهية الأبوة مضاف معقول بالقياس إلى الابن ، وكون هذا المعنى في الأب مضاف بنفسه
معقول بسبب نفسه لا بسبب شيء آخر . وهذه إضافة يفتقرها العزل وهو عارض من المضاف
لزم المضاف ، وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى
فكون هذا المعنى محمولا مضاف لذاته وكونه «أبوة» مضاف لذاته ، فإن نفس هذا الكون
مضاف لذاته بلا إضافة أخرى . فإنه في الأعيان إذا كان مضافا إليها موجوداً «مع شيء»
آخر يكون المضاف للمعية أخرى تتبعه ، بل نفسه نفس وألع ، أو «المعية» المخصصة بنوع
تلك الإضافة كما كانت ماهية الأبوة مضافة بذاتها لا بإضافة أخرى . وحقيقة هذا المعنى

(١) القنفس : الباشون Cygne .

في الوجود هو أنه أمر بحيث يكون إذا عقل كان معقول الماهية بالقياس وحقيقته في العقل أن يعقل بالقياس إلى غيره ، فكونه في العقل غير كونه إضافة في الوجود . وليس كل ما يعقل مضافا يكون له إضافة في الوجود ؛ فإن المتقدم والمتأخر هما متضايقان في العقل وليسا متضايقين في الوجود فإن أحدهما معدوم بالإضافة العقلية غير الإضافة الوجودية . وكون الشيء بحيث إذا عقل كان مضافا أي معقول الماهية بالقياس إلى غيره لا يلزم أن يكون له إضافة أخرى في الوجود لا في العقل ويكون معقولا بسبب شيء غير ذاته حتى تكون إضافات في إضافات كثيرة لاتنهاى .

المضاف هو كون الشيء بحيث إذا عقل كان معقول الماهية بالقياس إلى غيره ؛ فإذا لم يعقل أم يكن مضافا .

اعتبار الذات شيء ؛ واعتبار كونه بحال شيء آخر .

الأبوة معنى موجود في الأب معقول بالقياس إلى الابن ، وهو معقول بذاته وكون هذا المعنى في الأب ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه .

الإضافة الوجودية هي كون المعنى بحيث إذا عقل كان معقول الماهية بالقياس إلى غيره وليس ذلك وجوده .

ماهية الشيء ليست وجوده ، وكون الشيء معقول الماهية بالقياس إلى غيره ليس كونه موجودا بالقياس إلى غيره كالبياض مثلا فإنه موجود بالقياس إلى موضوعه ، وليست ماهيته معقولة بالقياس إلى الموضوع :

المتضايقان متكافئان في اللزوم لا في الوجود ، فقد يكون الشئان متضايقين (٢٥ب) وأحدهما معلوم .

الشيء لا يحصل في الشيء مرتين كبياض في موضوع فإنه لا يحصل فيه مرتين بل يكون فيه مرة واحدة .

الأيض إذا استحال إلى الخضرة فإنما يستحيل إلى ما في الخضرة من خلط السواد لأن الشيء لا يتأثر عن مثله ، فإن الحرارة لا تسخن عن الحرارة .

معنى قوله : « إنه بما يخالف يشابه » - أن في الخضرة خلطا من السواد واليباض فلا يكون ضدًا لهما .

الضرب بلماته لا يؤلم ، بل إنما يؤلم بسبب ما يحدث عنه من تغير المزاج وانفعاله

عنه ، فإذا لم يفعل عنه لم يحس بالألم . فكثير من الناس يضربون وتكون نفوسهم مشغولة بشيء فلا يحسّون بالألم .

قوله : « النفس ذاتها لها ، أى هي مجردة ، ولوامها بلاتها ، والعقول ذاتها لها فهي معقولة لذواتها . والمعقولات التي تجرد عن المواد ليست لها ذوات فهي معقولة لالذوات بل قوامها بغيرها .

إن عرفنا الأشياء بأسبابها ولوازمها عرفنا حقائقها ولوازمها . لكننا لا نعرفها بأسبابها ، بل من حيث هي موجودة محسوسة لنا ، كما إذا أدركنا شيئاً جزئياً فلنا ندركه حساً والإحساس بالحقيقة هو أن ندرك شيئاً حادثاً لم ندركه قبله ، وهو إدراك بعد أن لم ندرك ، والإحساس بالاعتبار إلى الإله من حيث إنه زال شيء وحصل شيء آخر هو انفعال ، وبالأعتبار إلى القوة المدركة ليس بانفعال ، فلهذا لا يصح أن يفعل المدرك من حيث هو مدرك فإن المنفعل يجب أن يكون آلة ، والمدرك لا يجب أن يتغير ذاته من حيث هو يدرك وإن تغيرت أحواله وأحوال آله . وليس في العقل انفعال ، ولا قوة انفعالية ، وفي عقولنا انفعال من جهة مادتها ، ولولا هذه القوة البدنية فينا لم يكن لنا سبيل إلى إدراك شيء . والفرق بين الانفعال والاستكمال أن الانفعال يعتبر فيه زوال شيء مع حدوث شيء . والاستكمال يعتبر فيه حدوث شيء في شيء لم يكن فيه ضده فزال عنه وحدث هو فيه ، بل هو كاللوح إذا كتب فيه شيء .

الخبر ما يتشوقه كل شيء في حده ، ويتم به وجوده ، أى في رتبته وطبقته من الوجود كالإنسان مثلاً والفلك مثلاً فإن كل واحد منهما يتشوق من الخبر ما ينبغي له وما ينتهي إليه حده ثم سائر الأشياء على ذلك .

معنى قوله : « ذاته له » أى لم توجد لغيره ، ولأن يمتلكه غيره وأن يكون آلة لغيره أو صفة له أو عرضاً يعرض له كما نقول : إن القوى وجودها للنفس أى آلة لها . الواجب الوجود يجب أن يكون لذاته متبدياً لكل وجود ولكل كمال وجود لا لشيء آخر أو سبب ، فإن ذلك يوجب له نقصاً .

الشيء الذي بعقل بتجريد المادة لا يكون معقولا لذاته .

المانع للشيء أن يكون معقولا هو المادة وعلاقتها ، لأن الشيء إذا لم يكن متحققاً بخصيص وجوده مفرداً به كان مفترناً به شيء غريب فلاجل أن هناك قابلاً لذلك الغريب ويكون ذلك الهيولى لم يكن معقولا إذا لم يكن متجرداً . فالبرى عن الهيولى وعلاقتها معقول لذاته :

معقولة الشيء هي تجريده عن المادة وعلاقتها ، والشيء إذا كان بخالطه شيء غريب لا يكون متجرّداً فلا يكون عقلاً ولا يكون معقولاً لذاته .

المهيولى وإن كان وجودها بالصورة فوجودها لذاتها لا بالصورة وهي حاملة للصورة وليست هي كالعرض الذى هو معمول .

الشيء الذى وجوده وجودٌ عقلى أى مجرد ، هو عقل ، والذى هو له ذاته هو عقل ، بذاته . والعرض وجوده للجوهر أى قوامه (٢٦) هو إنما وجد ليكون نعتاً له أو حاية كما الأبيض للجسم لأنه صفة للجسم موجودة له لا لذاته . وكل شيء ذاته لشيء فذلك الشيء يدركه وهو لا يدرك ذاته . فالأجسام والقوى الجسمانية ذواتها لا ما بل لغيرها أى للأنفس ، فهي لا تدرك ذواتها . كالقوة الباصرة مثلاً فإنها لا تدرك ذاتها والقوة الحاسة لا تدرك ذاتها ، وكذلك كل ما له ذاته فهو يدرك بذاته ، والمفارقة لما ذواتها فهي مشتركة ذواتها . والبارى هو عقل لأنه هوية مجردة ، وهو عاقل لأن ذاته له ، وهو معقول لأن هويته المجردة لذاته . وكون ذات البارى عاقلاً ومعقولاً لا توجب أن يكون هناك اثنيّة في الذات ولا في الاعتبار : فالذات واحدة والاعتبار واحد ، لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني ، ولا يجوز أن نحصل حقيقة الشيء مرتين كما نعلم . فلا يجوز أن تكون الذات اثنتين كما إذا عقلت أنا معنى زيد يكون قد حصل ذاته في ذاتي فتكون هناك اثنيّة : ذاتي العاقلة وذاته المعقولة .

البارى يعقل ذاته لأن وجود ذاته له ، وكل ذات تعقل ذاتاً فتلك الذات حاصلة لما في ذاتها . فالحاصل في ذاته هو ذاته لا غيرها ، وليس هناك اثنيّة فإن حقيقة الشيء تكون مرة واحدة لا نحصل مرتين . وليس قولنا: إن ذاته موجودة له وقولنا: إن ذاته معقولة له تجعل الذات اثنتين ، فإن حقيقته لا يمرض لما مرة شيء ومرة ليس ذلك الشيء وهو حقيقة واحدة دائماً . فليس لكونها معقولة زيادة على شرط كونها موجودة بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً وهو أن وجود ذاته التى به هي معقولة حاصلة له في ذاته لا بغيره .

إذا قلت إنى أعقل الشيء فالمعنى أن أثرأ منه موجود في ذاتي ليكون لذلك الأثر وجود وللثاني وجود . فلو كان وجود ذلك الأثر لا في غيره بل فيه لكان أيضاً يدرك ذاته ، كما أنه لما كان وجوده لغيره أدركه الغير . فالأول لما كان وجوده لذاته على الوجه الذى قلنا كان مدركاً لذاته ، فلا يظن أنه إذا قلنا : إن كل صورة معقولة فوجودها للمات ذلك المعقول فتكرر الوجودان والذاتان ، فتكون اثنيّة .

إن وجد أثر من ذاتي في ذاتي كنت أدرك ذاتي كما أدرك شيئاً آخر بأن يوجد منه أثر في ذاتي ، ولكن ليس لوجود الأثر الذي أدركت منه ذاتي تأثير في إدراكي للذاتي إلا بسبب وجوده لي وإذ كان وجودي لي لم يمتنع في إدراكي للذاتي إلى أن يوجد أثر آخر في سوى ذاتي ، أي لا أفضل عن ذاتي وشيء آخر . وهو إن إذا أدركت ذاتي فكان إدراكي للذاتي من أثر يحصل في فكيف أدرك أن ذلك الأثر هو أثر ذاتي لولا أني علمت قبل ذلك ذاتي فكنت أعرف من ذلك الأثر بعلامة من العلامات أنه أثر ذاتي . وإذا أحضرت أثراً من ذاتي في ذاتي أو في آلة للذاتي ثم أحكم بأن ذلك الأثر هو من ذاتي أحتاج أن أجمع بين ذلك الأثر وبين ذاتي فأحكم وأقول : هذا الأثر هو أثر ذاتي يكون قد سبق إدراكي للذاتي لامن ذلك الأثر . فإن قيل : فمن أثر آخر ؟ كان حكمه حكم هذا الأثر فيتسلسل إلى مالا نهاية بالضرورة يكون إدراكي للذاتي لا للأثر بل لوجود صورة ذاتي في الأعيان لي ولالوجود صورة أخرى أثر للذاتي . وإذا أدركت شيئاً من أثر منه بسبب أنه يوجد فيه أثر في ، فلو وجد هو في لكان إدراكي له أتم . فإذا أدركت ذاتي من أثر يوجد لي في وليس إلا الوجود ثم وجودي في الأعيان لا لغيري . فإدراكي للذاتي من ذاتي يتم أتم مما لو صح أن أدركها من أثر . وأما إذا أدركت ذاتي واعلم أني أنا المترك كان (٢٦ ب) المدرك والمدرك شيئاً واحداً . وهذه الخاصية هي للإنسان وحده من دون سائر الحيوانات ، فإن تلك ليس لها شعور بنواتها .

كل صورة أدركها فإنما أدركها إذا وجد مثالها في فإنه لو كان لوجوده في ذاته في الأعيان لكنت أدرك كل شيء موجود وكنت لا أدرك المعلومات إذ فرضنا أن إدراكي له لوجوده في ذاته . وهناك محالان لأننا نترك المعلومات في الأعيان . وقد لا نترك الموجودات في الأعيان . فإذا الشرط في الإدراك أن يكون وجوده في ذهني .

إذا حصلت الذات جعل معها الشعور بها فهو مقوم لها وتشعر بها بذاتها لا بآلة . وشعورها بذاتها شعور على الإطلاق أي لا شرط فيها بوجه ، فإنها دائمة الشعور بها لا في وقت دون وقت .

اليقين هو أن تعلم أنك علمته ، وتعلم أنك تعلم أنك علمته ، إلى مالا نهاية والإدراك للذات هذه سبيله ، فإنك تذكر ذاتك ، وتعلم أنك أدركته ، وتعلم أنك تعلم أنك أدركته - إلى مالا نهاية .

شعور النفس الإنسانية بذاتها هو أولى لها ، فلا يحصل لها بكسب فيكون حاصلها بها بعد ما لم يكن . وسبيله سبيل الأوائل التي تتكون حاصلة لها . إلا أن النفس قد تكون

ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تنبه كما تكون ذاهلة عن الأوليات فتنبه عليها . ولا يجوز أن يتوصل إلى إدراكها بغير ذاتها لأنه يكون بينها وبين ذاتها غير ، وهذا محال والنفس (١) إذا لم يعرف ذاتها كيف يعرفه إياها الغير ؟ فيلزم من هذا أنه لا يكون له سبيل إلى معرفتها وأما الشعور بالشعور فمن جهة العقل .

إدراك الجسم يكون من جهة الحس إما بالبصر أو باللمس فمن جوز أن تكون المعرفة بالذات من طريق الحس لزمه أن يكون لم يعرف ذاته على الإطلاق ، بل عرفها حين أحس جسمه .

النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة ، والنفوس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذاتها ، لأن عقلية الشيء هي تجرده عن المادة ، وإذا لم يكن مجردا لم يكن معقولا بل متخيلا . وهذا مما يستدل به على بقاء النفس ، لأنها مجردة عن المادة وليس قوامها بها كنفوس الحيوانات . والنفس إنما تدرك بوساطة الآلة الأشياء المحسوسة والمتخيلة . والأشياء المجردة لا تدركها بالآلة بل بذاتها لأنه لا آلة لها تعرف بها المعقولات . والآلة إنما جعلت لها لتدرك بها الجزئيات والمحسوسات . وأما الكليات والعقليات فلنما تدركها بذاتها . ونفسها وإن كانت جزئية فلنما عقلية . وقد قيل إن المعنى العقل لا يكون جزئيا بل يكون كليا - وهذا يجب أن يحقق . ولو كانت لها آلة جسمانية تدرك بها المعقولات لم تكن المعقولات إلا محسوسة أو متخيلة ، وهذا محال ، فيجب أن لا تدركها بالآلة بل بذاتها .

ليس كل عقل يكون معنى كليا كالعقل والنفس .

البارى لا يوصف بأنه جنس ، ولا بأنه نوع إذ لا مجموع في شخصه ولا متكرر الأشخاص بل يوصف بأنه شخص . ولا نغنى به أنه شخص من نوع أو شخص جسماني كشخص الشمس مثلا . بل إنه شيء متميز بذاته عن سائر الموجودات . وكذلك كل واحد من العقول . ولذلك لا يوصف بأنه كلي ، ولا بأنه جزئي ، ويوصف بأنه عقل أي مجرد لأنه كلي .

لا كمية لفعل البارى ، لأن فعله لذاته لا لداعٍ دعاه إلى ذلك .

هو الأول والآخر لأنه هو الفاعل وهو الغاية ، فغايته ذاته ولأن مصدر كل شيء عنه ومرجه إليه .

الإرادة هي علمه بما عليه الوجود وكونه غير متنافٍ لذاته .

(١) في النسختين ، وهي .

الفيض فعل فاعل دائم الفعل ، ولا يكون فعلاه بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض
لأنفس الفعل .

علم البارئ لذاته لا يعلم كما يعلم الأشياء بعلمه ، والعلم هو عَرَضٌ يحلُّ النفس ،
وعلمه غير مستفاد من خارج بل يعلم الأشياء من ذاته .

علم البارئ لذاته فهو يعلم الأشياء جزئياً وكتلياً على ما هو عليه من جزئيته
وكتليته وثباته وتغيره وكونه وحدونه وعدمه وأسباب عدمه ، ويعرف الأبديات
على ما هي عليه من أبدية والحادثات على ما هي عليه من حدوث . ويعرفها قبل حدوثها
ومع حدوثها وبعد حدوثها بعلمها وأسبابها الكلية ، ولا يفيد حدوثها علماً لم يكن
كما نحن لا نعلم الأشياء قبل حدوثها . فكلها حاضرة له فإن ذاته سببها . وهو لا يذهل
عن ذاته . ويعرف الجزئيات والشخصيات بأسبابها وعلاها على الوجه الذي لا يتغير به
علمه ولا يبطل . وإن تغير الجزئيات والشخصيات فإنه لا يعرفه كما نعرفه نحن بإدراك
الحس له وبالإشارة إليه ، بل يعرفه بالأسباب الموجودة له المؤدية إليه التي لا تتناول
هذا الجزئي وهذا الشخص بعينه من حيث يكون مشاراً إليه متخيلاً ، فهو يعرف
هذا الشخص بأسبابه وعلة الشخص له فيكون علمه لا يتغير وإن تغير الشخص وبطل ،
ويعرف هذا الشخص وأنه شخصي مشار إليه وأنه فاسد ومتغير ولا يفسد علمه
ولا يتغير بفساده وتغيره ، ويعرف جميع أحواله الحادثة له ويعلم أنها تكون حادثة له ،
ولا يتغير علمه بها لأنه يعرفها بأسبابها ويعرف علمه بأسبابه المقومة له .

النفس تدرك ذاتها عند تفردها ببلاتها وتجردها عما يلابسها من المادة التي تعرفها
عن إدراك ذاتها . ومادامت ملابسة للمادة بمنزلة بها فإنها بما يغشاها من ذلك الملبس
الغريب لا يمكنها الرجوع إلى ذاتها والإدراك لها . والنفس لا تكون عاقلة بالحقيقة
إلا بعد التفرّد والتجرد عن المادة فإن معنى عقلية الشيء هو أن يتجرد العاقل عن
المادة ويتجرد العاقل عن المادة .

إن كان الجسم شرطاً في بقاء النفس فلا بقاء لها من دونه ، وهو أشرف منها لحاجتها
إليه واستغنائها عنها . وإن كان معاداً في المعاد مع النفس لم تنفك النفس من الأفعال
البدنية والقوى الحيوانية التي هي عوائق لها عن نيل الكمال .

الجسم شرط في وجود النفس لاحتالة ، فأما في بقائها فلا حاجة لها إليه ، ولعلها
إذا غارقه ولم تكن كاملة كانت لها تكميلات من دونه إذ لم يكن شرطاً في تكميلها
كما هو شرط في وجودها .

النفس إذا طالعت شيئاً من الملكوت فإنها لا محالة تكون مجردة غير مستصعدة لقوة خياله أو وهمية أو غيرهما ويُفَيض عليها العقل الفعال ذلك المعنى كلياً غير مفصل ولا منظم دفعة واحدة ثم يفيض عن النفس إلى القوة الخيالية فتتخلله مفصلاً منظماً بعبارة مسموعة منظومة - وبشبه أن يكون الوحي على هذا الوجه: فإن العقل الفعال لا يكون محتاجاً إلى قوة تخيلية فيه إضافة الروحى على النفس فيخاطب بالفاظ مسموعة مفصلة .

الفرق بين الإرادة والغرض ، وبين الغرض والدواعى أن الغرض هو الغاية التى توجب الفعل وكذلك الدواعى والإرادة لا توجب ذلك . فالغرض هو إرادة جازمة .

الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء ألبتة (٢٧ ب) لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس . ثم يميز بالعقل بين التشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وأفعاله وتأثيراته وخواصه فيندرج من ذلك إلى معرفته معرفة مجملة غير محققة بما لم يعرف من لوازمه إلا اليسير ، وربما عرف أكثرها إلا أنه ليس يلزم أن يعرف لوازمه كلها . ولو كان يعرف حقيقة الشيء وكان ينحدر من معرفة حقيقة إلى لوازمه وخواصه ، لكان يجب أن يعرف لوازمه وخواصه أجمع ، لكن معرفته بالعكس مما يجب أن تكون عليه .

النفوس كلها محتاجة فى ذواتها إلى أن تُستكمل بالعقل ، وهى مستعدة لذلك استعداداً قريباً وبعيداً .

نفوس الحيوانات غير الإنسان ليست بمجردة ، فهى لاتعقل ذواتها ، وإذا أدركت ذواتها فلأنما تدركها بقوتها الوهمية ، فلا تكون معقولة . والوهم لها بمنزلة العقل للإنسان . العلم هو حصول صور المعلومات فى النفس ، وليس نغى به أن تلك الذوات تحصل فى النفس ، بل آثار منها ورسوم . وصور الموجودات مرتسمة فى ذات البارى إذ هى معلومات له وعلمه لها سبب وجودها .

الشعور بالذات يكون بأن نعقلها ، والتعقل يكون لشيء مجرد ، والحيوانات نفوسها غير مجردة فلا تعقل ذواتها بل تدركها بقوة الهمم :

الشعور بالذات يكون بالفعل فيكون دائماً على الإطلاق ولا يكون باعتبار شيء آخر . والشعور بالشعور يكون بالقوة وحاصلاً فى وقت دون وقت .

النفس وإن لم تكن فى البدن فإن قواها ، التى تُصَرِّفُ بها ، فى البدن ، وهى متشبثة بها ، وهذه القوى مشتركة بينها وبينه ، وهى منبعثة عن القوة العملية :

غاية الحركة إما أن تكون بحسب العقل أو بحسب التخيل . فإن كانت بحسب العقل كان الواجب المقصود يسمى الغاية الحقيقية . وإن كانت بحسب التخيل كان إمّا مطابقاً لما يتخيل ، فيسمى عبثاً وإما مخالفاً فيسمى جزافاً .

كل ما وجوده لغيره فذلك الغير يعقله إذا لم يكن ذلك مؤثراً فيه .

الممكن وجوده في الشيء لا يجب وجوده فيه . فإن وجوده فيه ليس بأولى من وجوده في شيء آخر ، فليس يجب وجوده ، فهو غير واجب وجوده لا في هذا ولا في ذلك .

الممكن غير موجود مالم يجب ، فإنه ما دام على حد إمكانه فهو غير موجود . هذا الفرض أو هذه الصورة إن كان واجباً وجوده في هذه المادة فلا يجب وجوده في غيرها ، وإن كان ممكناً وجوده فيها فلا يكون أولى من وجوده في غيرها فلا يكون موجوداً في هذا ولا في ذلك .

(نحن إذا رأينا شيئاً في المنام فإنما نعقله أولاً ثم نتخيله ، وسببه أن العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك المعقول ثم يفيض عنه إلى تخيلنا . وإذا تعلمنا شيئاً فإنما نتخيله أولاً ثم نعقله فيكون بالعكس^(١) من ذلك الأول . ونحن إذا أردنا أن نعلم شيئاً تستعد النفس لقبول معرفة ذلك من العقل الفعال بإزالة المانع العائق لها عن هذا الطلب فيتخصص استعدادها ، لذلك احتلنا عند ذلك كثيراً في شغل القوة الخيالية عن المعارضة والمعاوقة عنه ، مثل ما إذا أردنا أن نعلم مسألة هندسية شغلنا القوة الخيالية بأشكالها المخطوطة ثلثاً نذهب إلى شيء آخر فيبانع . والنفس الإنسانية إذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها حتى لا تحتاج في شيء مما تحاول معرفتها إلى أخذ مبادئه من القوة الخيالية تكون قد استكملت . وإذا فارقت كانت متخصصة الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال ، فإن العقل الفعال فعّال بالفعل أبداً لا يتوقف فعله على شيء وإذا كانت المادة القابلة متخصصة الاستعداد لقبول فيضه ، وهذا من إنسان ما ، فيجب أن يجتهد الإنسان حتى يبلغ هذا المبلغ في هذه الدنيا .

هذه النماذج والإنذارات دليل على اتصال النفس الإنسانية بالأول طبعاً بلا كسب .

العلوم التي إذا أهركت أمكن استنباطها على النعم بالتخيل والحس ، كالأشكال

(١-١) ما بين التوسين ورد منه في « المباحثات » برقم ٤٧٦ . راجع نشرتنا في « أرسطو عند العرب » ص ٢٢٣ . القاهرة ، سنة ١٩٤٧ .

الهندسة والأمور التي تتعلق بوجه ما بالتخيل ، فالتخيل مُواتٍ فيساعد في إدراكه وتصوره ، والعلوم العقلية لما كانت بخلاف ذلك وكانت الخيالية تمنع وتعاقب عنها قهرت القوة الخيالية على ترك المعاودة عنها .

إنما احتيج إلى أن تكون أشكال الهندسة مُصَوَّرة في لوح عند تعلم البراهين ليستغل بها الخياك فلا يتشوش على العقل استيفاء البرهان ، وبكون الخيال مشغولا بشيء من جنس الشيء الذي يطلب برهانه فلا يعاقب ولا يمنع .
التعلم يتم بأن يشغل الخيال والحواس بشيء من مذهب ما فيه الرؤية ، حتى لا يعوق انفس عن مطلبها .

الرؤية هي أن تشغل النفس قواها بشيء من مذهب ما تطلبه ليم استعدادها لقبول الصورة المطلوبة من عند واهب الصور .

الوجود من حيث هو وجود يتعلق بالفاعل لا من حيث هو حدوث . فلذلك كلما عدم الفاعل عدم معه الوجود ، ومعنى الحدوث هو وجودٌ بَعْدُ ما لم يكن . وبَعْدُ ما لم يكن هو صفة لهذا الوجود الحادث . لكنها ليست بصفة له عن الفاعل ، بل هذه الصفة له بسبب سبق العدم . وليس لسبق العدم علة . فالفاعل إذن هو علة للوجود لاعلة للحدوث فلو أن الفاعل كان حادثا كان يقال هو فاعل حادث وكان حدوثه بسبب سبق العدم . مفيد الوجود يفيد الوجود المطلق . فأما وجوداً بعد ما لم يكن فلا اعتبار له من جهة مفيد الوجود ، فإن بعد ما لم يكن من لوازم الشيء أعني من لوازم الماهية الموجودة ، كما أن المثلث كونه بحيث يمكن أن يخرج أحد أضلاعه إلى كذا هو من لوازمه لا مما يقوم به المثلث . وكذلك الضحك للإنسان .

الفاعل من حيث هو فاعل لا يحتاج إلى حدوث حالة له فإنه حيثئذ يكون متفعلاً لأن ذلك يترد عليه من خارج ، والشيء لذاته محتاج إلى العلة ، وإمكان الوجود يلزم لطبيعة هذا الموجود الحادث ودخل في شرطه ، فوجوده ممكن ووجوده بعد العدم فهو ضروري أنه بعد العدم . فأما ما لا يكون موجوداً ثم يوجد فيكون ضرورياً أنه يكون بعد العدم . فأما الوجود في نفسه واعتبار ذاته فهو ممكن .

لا يجوز أن يكون الفاعل من حيث هو فاعل يوجد قابلاً للفعل أو للوجود لأن القبول هو انفعال فيه أو استكمال له ، فيكون لم يستكمل بعد . ويجب أن يكون ذات الفاعل مابنا لذات المفعول وإن كان يوجد المفعول حيث هو ملاقياً له . والطبيب إذا عالج نفسه فإنه يعالج بجزء منه ويتعالج بجزء آخر .

النفس الزكية إذا فارقت ، أفاض عليها العقول كلاً تكون من لوازمه

المقولات ، فتستجلى لها الأشياء دفعة ولا تحتاج إلى غصصات .

الوجود بعلمه لم يكن . هو ضروري لأن الشيء إذا وجد بعد ما لم يكن يكون ضرورياً أنه (ب ٢٨) بعد ما لم يكن . وحق أن يقال إن وجوده جائز أن يكون وأن لا يكون بعد العدم . وليس حقاً أن يقال إن وجوده بعد العدم من حيث هو بعد العدم جائز لأن هذه الحال تكون ضرورياً لا جائزاً .

المحدث إن عُنِيَ به كل ماله أيسر بَعْدَ ليس (١) مطلقاً أي بعد أن كان معدوم الذات لا معلوماً في حال وجود من أحواله . وإن لم يكن في الزمان - كان كل معلول محدثاً . وإن عُنِيَ به كل ما يوجد في زمان ووقت قبله لمحيطه بعده أو تكون بعده لا تكون مع القبلية موجودة بل بميزة له - فالعالم وجد بعد أن لم يكن وجوداً بعدية حدثت مع بطلان معنى هو القبلية . ووجد وجوداً زمانياً متقدراً يكون فيه القبل متقدماً على البعد ، ويكون القبل باطلاً لمحيى البعد .

الفاعل علة الوجود للحدث ، والوجود إذا كان محتاجاً إلى علة فسواء يحدث أو قدّم فإنه محتاج في الفاعل إلى علة لكون الشيء بعد ما لم يكن أو لوجود بعد ما لم يكن ، فإن قولنا: بعد ما لم يكن ليس يجعل الوجود محال وإنما يطرأ على وجود في ذاته محتاج إلى سبب قد سبق ذلك الوجود وعدم سبقاً زمانياً . والوجود إذا كان في ذاته محتاجاً كان دائماً محتاجاً ، لأن كونه محتاجاً مقوم لحقيقة ذلك الوجود ، فلا يستغنى في وقت من الأوقات في حال وجوده وعدمه عن سبب .

الحدث وجود محتاج قد سبقه عدم سبقاً زمانياً .

الحدث هو نفس الحركة أو مقتضى الحركة .

الحادثات ليس السبب في تعلقها بالفاعل المتقدم الزمان في ذلك لأن حادثاً إذا حدث في وقت ما صح حدوثه في وقت ما قبل ذلك بمائة سنة ، وكذلك إلى ما لا نهاية أو بعد ذلك الوقت بمائة سنة وكذلك إلى ما لا نهاية . فإذا نجا يمتد بالفاعل من حيث هو مستفيد الوجود من ذلك الفاعل من حيث ذلك الفاعل مفيد الوجود ، فالعلاقة من المخلوق بالخالق هذه العلاقة . فإن فرضنا أن ذلك الفاعل لم يزل كان فاعلاً كان لا يصح انفكاك المفعول منه . والتقدم والتأخر في مثل هذا المكان هو الحاجة والاستغناء ، فإن أشياء كثيرة تتقدم على أشياء كثيرة بالزمان ، وما لم يكن بينهما هذا المعنى لا يصح أن يكون أحدهما فاعلاً والآخر مفعولاً . فإذا ما حصلت الحاجة والاستغناء ، فإن العلية والمعالوية حاصلتان .

(١) أيسر : وجود . ليس = عدم .

إن فرضنا وجوداً غير البارئ وغير العلم ، وكان الإله به متقدماً على العالم حتى لو لم يكن ذلك المعنى ماكان الإله متقدماً ، فذلك المعنى يجب أن يكون موجوداً قبل وجود العالم . فإما أن يكون ذلك المعنى واجب الوجود بذاته ، أو واجب الوجود بغيره فإن كان واجب الوجود بذاته كان اثنين ، وهذا محال . فإن كان سبب ذلك الشيء الإله فالكلام في ذلك كالكلام في العلم أنه هل الإله يتقدمه أو لا يتقدمه ؟ فالمتقدم والتأخر هو الحاجة والاستغناء وطبيعة الوجوب قبل الإمكان . ونحن عرفنا حقيقة واجب الوجود قبل معرفتنا بإمكان الوجود ، وعرفنا خواص كل واحد من الحقيقتين وعرفنا أن واجب الوجود بذاته ما خواصه والممكن بذاته ما خواصه ، وعلمنا أن الممكن لا يصح وجوده إلا بواجب الوجود بذاته - ثم اعتبرنا .

لو كان وقوع اسم الحدث على هذا الشخص مثلاً بسبب تقدم الخالق عليه بالزمان فالزمان غير محدث لأنه لا يصح أن الخالق يتقدم على الزمان بزمان آخر . فإن لم يكن الحدوث بسبب تقدم الزمان بل بسبب تقدمه بشيء آخر فهو شيء لا نعرفه .

الأحوال والذوات معان (١٢٩) مشترك فيها . والنسب إما أن تكون نسبة معقولة أو نسبة محسوسة . والنسب المعقولة مشترك فيها ، والنسب المحسوسة مشترك فيها ، والنسب المحسوسة تحيزية وإلا لم تكن محسوسة . وهي إما أن تكون مكانية أو وضعية . والمكانية مشترك فيها لأن مكاناً لا يخالف مكاناً آخر من حيث إنه مكان ، بل إنما يخالفه في معنى آخر زائد على المكان ، وذلك المعنى هو الوضع ، والوضع مخالف لوضع آخر بذاته لا بمعنى آخر . فالوضع هو المنتسب بذاته لكن كل ما ينتسب بالوضع ينتسب به لمعنى زائد على الوضع لأن وضعاً واحداً يصح أن يعرض لأمر كثيرة . فإذاً إنما يتم الشخص به إذا لم يختلف الزمان . فكل شيء ليس بزمان ولا وضع له لا توجد له أشخاص كثيرون كالعقول المفارقة .

إن قال قائل : إنه كما إذا تخصص الهيولى وجب أن توجد فيها الصورة من واهب الصور ، فكذلك يصح أن توجد للفلك بتخصصه بوضع وحركة أخرى من المفارق فبالجواب أن الحركة لا تتم إلا بعرض مبدأ ومتنهى متعینين مخصصين . وهذا لا يكون في المعقول . فإذاً يجب أن يتصور المبدأ والمتنهى في شيء جزئى ليصح حيث أن تفيض الحركة من المفارق على جزء الفلك .

وضع المكان نسبته إلى جزء من الفلك .

التجريد العقلي ، أعنى المهيء لأن يصير الشيء معقولا ، إنما هو تجريد عن

المقارنات المؤثرة ، والمقارنات المؤثرة كقارئة الأعراض للكلم فإن الأعراض إذا اقترنت بالكميات تميز بعضها عن بعض ، وصارت ذاك كم . وأما المقارنات التي لا تؤثر في ذات المقارن شيئاً فغير مُصِرفة في أن يكون الشيء معقولاً .

التماس ما لم يستحل مزاجه لم يدرك : كاليد إذا لم يستحل في مزاجه لم يدرك الملموس . والمستحيل غير ثابت فكيف يدرك معدوم ! فإذا لم يدرك شيء موجود وهو غير المزاج . وقد كان المزاج الأصلي لا يدرك ذاته . فلما صار الطارئ يدرك ذاته فإن حركة الارتعاش تقتضي محركين إذ قد عرفنا أن الحركة الطبيعية على سبيل التزوم والارتعاش حركتان متماثلتان : فلهما محركان أحدهما صورة المزاج والثاني معنى آخر وهو النفس لا محالة . وأيضاً فإن حركة الأرواح مختلفة ولاختلافها أسباب مختلفة فهي غير المزاج فإذا هي النفس . وأيضاً لو كان المحرك في الحيزانات المزاج لما وجب الإعياء لأنه لا يوجب شيء واحد حركة ويمنع عنها . فالإعياء إحساس بالم تابع لتغير مزاج تابع لتحريك إلى خلاف ما يقتضيه المزاج . والمزاج الحاصل مع الإعياء هو مزاج العضو . فما الذي يشعر بالإعياء وهو نفس مزاج العضو لو لا تمنع الحركتين بسبب اختلاف المحركين وهما النفس والطبيعة والحركة المزاجية ؛

الأم إحساس بشيء غير ملائم . وليس يصح أن يفسد مزاج شيء من مقتضى ذاته ، فإن سوء المزاج هو تغير مزاج كان يقتضيه مثال يتوجه إليه المزاج فيقال هو صحيح بحسبه . وذلك المثال هو النفس الذي يعبر عنه بأنه الكمال في المزاج . إذ الجسم الفاسد لا يصح أن يكون علة لإعادة المزاج الأصلي . ثم ما معنى المزاج الأصلي إن لم يكن هناك مثال يتوجه إليه المزاج فيقال هو صحيح بحسبه ؟ ! فإن كل مزاج هو صحيح في ذاته إن لم يعتبر قياسه إلى ما يقتضيه ذلك المثال ، وكذلك الحال في الاختفاء فإن طلب الغناء هو طلب بدل ما قد تحلل من البدن (٢٩ب) ولا يتحلل من التام شيء . فإذا هو فعل تغير المزاج بل كماله . وكذلك الحال في المبادئ فإنه غير المزاج المتغير قد بطل بل هو الكمال للمزاج الأصلي .

الإعياء إنما يحدث من مقتضى تجاذب النفس والطبيعة وكذلك الارتعاش .

لا برهان على أن النفوس الغير المستكملة إذا فارقت يكون لها مكملات ، كما يعتقد بعضهم أن نفوس الكواكب مكملة لها وأن تلك النفوس المتأثرة مكملة لها ، وكذلك لا برهان على أن النفوس الغير المستكملة إذا فارقت لا يكون لها بعد المتأثرة مكملات . إن كانت رؤيا التام قبضاً من العقل الفعال على النفس أولاً ثم تفيض عنها إلى

القوة الحياتية ثانياً فعلى هذه الصفة يجوز أن تكون تلك الأنفس تفيض عليها من العقل ما يكملها ، إذا النفس مستعدة في كلتا الحالتين لقبول ما يفيض عنه . ولا تحتاج في قبول ذلك الفيض إلى قوة من قوى البدن ، إذ هي تقبل ما تغلبه عن العقل من غير حاجة إلى وساطة متوسطة . فإذا كان ذلك كذلك فيشبه أن تكون بعد المفارقة تقبل عن العقل فيضه من غير حاجة إلى قوة من القوى . ثم إن كانت إنما تزكو وتظهر وتكمل من أجل مفارقتها للبدن فيجب أن يكون لها عند مفارقتها وهي غير مستكملة مواد تتخيل بها لتعلم من التخيل المعلومات فتستكمل ويكون لها حال بعد حال متجددة وتكون في الحركة إذ هي من صفاتها .

الحكمة الإلهية تقتضي أن يبلغ كل شيء كماله الموجود في حده ، لا كمالا يتجاوزه حده فإن هذا محال . فلذا لو توهمنا أنه يبلغ بالجسم كمالاً ليس في حده وهو أن يصير عاقلاً لكان ذلك غلطاً من الوهم ، والحال في النفوس الغير المستكملة مشبهة هل تبلغ بها عند المفارقة درجة النفوس المستكملة أم هذا يتجاوز به حده .

رأى القدماء في النفس الباقية أن تتولد بين هذه النفس الإنسانية وبين العقول الفعالة نفس تكون تلك الباقية ، وهي غير النفس الإنسانية ، والنفس الإنسانية فانية . ليس للحس سبيل إلى إثبات وجود الجسم . والدليل على ذلك أن العقل يكون بلازاته جسم يبصره لكن لا يشبهه مالم يقبل عليه بالذكرفحينئذ يثبت وجوده فإذا ثبت غير القوة الباصرة .

فرق بين ما يصير به الجسم جسماً فإنه جزء من الجسم من حيث هو جسم ، وبين ما يصير به الجسم مقداراً : فليس شيء من المقادير يقوم الجسم بما هو جسم ، وإلا كان يكون ذلك المقدار مقوماً لطبيعة الجسمية . فكان كل جسم له ذلك المقدار . الجزء بما هو جزء ليس يعرض للجسم بما هو جسم ، وإنما يعرض للجسم بسبب المقدار .

نفس الكمية مجردة عن الجسم . فلكل جسم مقدار عارض يتمرض له من خارج يعد تقوم الجسم جسماً .

المتصل يقال على وجهين : فتارة يقال لشيء متصل بغيره فيكون بالقياس إلى غيره متصلاً ، وتارة لا يقال بالقياس إلى غيره وهو ما يمكن فرض جزئين فيه يجمعهما حد مشترك يكون نهاية لهما . والذي يقال بالقياس بغيره فتارة يلحق الأعتام بتمامي أعتام فلان الجسم الذي نصفه أسود ونصفه أبيض هو شيء واحد من حيث عظمته .

صفة الكمية التي ليست من باب العرض هي أنه ما يمكن أن يقدر أو يكون بحيث يمكن أن يقدر لا تقديراً متعياً . فإنه لو كان من شرط الكمية أن تكون مقداراً متعياً لكانت مقصورة على ذلك المقدار ، وما كان يشرك ذلك المقدار في الكمية . والكمية التي هي من العرض وهي التي يقدر بها الجسم هي نفس المقدارية . فالسطح هو نفس المقدار فإن له طولاً وعرضاً وليس هو شيئاً يعرض له المقدارية .

السطح ليس مقداراً لأنه مكان بل لأنه حاو أو نهاية أو طرف ، وهذه كلها عوارض تعرض للمقدارية . فإن عرض في المكان تضاد فلا يكون قد عرض التضاد لمقدار وإنما عرض لعوارض تعرض للمقدار .

المكان ليس يصبح أن يكون نوعاً آخر من الكميات فإنه تعتبر فيه الكمية من حيث السطح . وكونه حاوياً لحوى إضافة عارضة لذلك السطح ، والإضافة ليس من الكمية . فالمكان إما سطح مأخوذ مع عارض غير ممنوع ، وإما نوع من السطح وليس بعد نوع الأنواع وأنواع الأجناس ، ولا الأنواع مأخوذة بأحوال .

الزمان كونه من الكمية بذاته أنه مقدار للحركة ، وكون المقدارية عارضة له هو لما يعرض له من مقدار المسافة . والدليل على [هذا] أن معنى التقديرين فيهما يختلف هو أن مقدار المسافة غير مقدار الحركة ، فإن مقدار حركة الفلك لا نهاية لها ، ومقدار الفلك متناه .

مقدار المسافة مقدار عارض للزمان الذي هو في نفسه مقدار آخر .

المادة تغلب أشياء ، لكن بتوسط صورة . وتلك الصورة كالمهنية لها ، والقبول يكون للمادة ، مثال ذلك : أن الإنسان يقبل الغضب . لكن إنما يقبله بسبب قوة مخالطة للمادة . فلولا المادة ما كان يغضب ، ولولا القوة الحاصلة في المادة ما كانت المادة يعرض لها الغضب .

لانتظام الذي بالعرض عارض للصورة وبالقطع للمادة لأنه لولا المادة لكان يبقى القابل مع القبول ، فكان يبقى الاتصال مع الانفصال . لكن المادة تقبل الانفصال والتجزئ بسبب المقدار وهو الصورة الجسمية .

الانفصال في المقدار من جهة المبول لا من جهة الصورة التي هي الاتصال . فلهذا لا يبقى الاتصال مع الانفصال .

التصل لا يمكن فرض شيء مشترك بين جزئيه ، ذلك الشيء لا يصح أن يكون جزءاً من أحدهما . والمتصل ما لم يكن فيه ذلك . فإن الوحدة في السبعة مثلاً كما أنها نهاية

فكللك جزء من السبعة . فإن كانت وحدة في السبعة مشتركة وجب أن تكون السبعة ستة . وإن كان الاشتراك في وحدة خارجة عن السبعة كانت السبعة ثمانية .

إذا قلنا : جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم ، فإن الجسم بما هو جسم ليس هو جزءاً ولا كلاً . ومثاله في المفصل إذا قلنا جسمان من جملة خمسة أجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة أعداد عرضت للجسم ، لا أن الجسم بما هو جسم واحد أو كثير . الانقسام بالذات للمقدار ثم يعرض لغيره بسبب ما عرض له .

المقدار فضله ومقومه أنه شيء ممكن للذهن إذا تعرض له أن يفرض فيه أجزاء يجمع بينها حدود مشتركة يصير كل حد نهاية للجزئين . ففرض الانقسام إنما يمكن في الجسم بسبب إمكان فرض في المقدار . فهذا المعنى للمقدار ذاتي له أولاً وبسببه للجسم ثانياً .

إن العدة والمساحة منهما ما يؤخذ في النفس وهو العاد والماسح ، ومنهما ما في الشيء وهو المعداد والمسوح . وبيان هذا أن الموضوعات كالإنسان مثلاً يوجد كل واحد منه وحده لأن تقيده الوحدة حقيقتها ، بل أن يوجد معنى ذات المعنى في ذاته وحده ثم تحصل من تلك الموضوعات في النفس خمس وحدات : فتكون الموضوعات في خمسينها معدودة بما في النفس فتكون الموضوعات موحدة للخمسة ومعدودة بالخمسة المرسمة في النفس . ومثال ذلك الحركة فإنها توجد بسبب وجودها في مسافة معنى ، ذلك المعنى في ذاته مقدار ، وهو الزمان ، فتكون الحركة موحدة للزمان لا جاعلة الزمان مقدراً ، لكن الزمان يقدر الحركة .

الموضوعات توجد بالأعداد ولكن لا تقيده الأعداد كمية ، وتعد بالأعداد ، كما أن الحركة توجد الزمان والزمان في ذاته كم ، لا أن الحركة تقيده الكمية ثم الحركة تقدر بالزمان .

إن قال قائل : إن الزمان معنى يوجد الله في الحركة وإن لم يشأ لم يوجد . قيل له : هل يصح أن توجد حركة في مسافة ثم لا يكون لتلك الحركة مقدار ؟

المقادير بما يعرض لها من الكثرة لا تكون من الكمية المنفصلة ، بل تكون الكمية المنفصلة عارضة للكمية المتصلة . وكذلك الحال في الزمان : إن فرضنا أن الآتات فيه فاصلة فإن كثرة الزمان من حيث العدد لكثرة السطوح ، فلا تلحق عروض العدية للزمان إياه بالكمية المنفصلة .

الانقسام بالذات للمقدار ثم يعرض لغيره بسبب المقدار الذي فيه وليس من جهة

المهيولى . فأما الانفصال والانفصام فإنما هو له من حيث هو فى المهيولى لا من قبل المهيولى .
 والتحيز له من جهة المهيولى، والتحيز هو أن يكون الشئ بحيث تكون إليه إشارة . فهو
 يعرض أولاً للمهيولى، والتحيز بالحقيقة هو الجسم وليس الصورة هى التى تعبد التحيز .
 المكان من حيث هو مقدار لا تضاد فيه، ومن حيث هو فوق وأسفل لا تضاد
 فيه أيضا ، لأن معنى فوق وأسفل إما أن يكون على سبيل الإضافة . أو على الإطلاق .
 فإن كان على سبيل الإضافة فلا تضاد فيه ، وإن كان على الإطلاق فالنقوى على الإطلاق
 وهو سطح فلك القمر ولا ضد للفلك . وإن اعتبرنا المكان من حيث هو حاو كان
 عروض التضاد للفوق وللأسفل بسبب التمكن فيهما . فيكون عروض التضاد للمكان
 بسبب التمكن لا فى ذاتها فيجتمع من ذلك أن لا تضاد فيه .

إن قال قائل : إن الصغير والكبير بينهما تضاد إذ الكبير ضد للصغير الذى هو
 صغير عنده وفى نوعه لالكل ما يفرض صغيراً - قيل : التضاد حيثئذ إنما يعرض للصغير
 والكبير بسبب موضوعهما أعنى الطبيعة المنسوب إليها الصغير والكبير والأزيد
 والأقص من حيث هما لا تضاد فيهما . وإن عرض تضاد فبسبب عروضهما
 لمعينين متضادين كسوادٍ قوئٍ وسوادٍ ضعيف فإنهما لذاتهما لا بجمعهما فى موضوع
 واحد فيعرض لهما حيثئذ هذا التضايف الذى هو التضاد .

المتضايفان من حيث هما متضايفان متكافئان فى اللزوم لا فى الوجود وأما
 الأشياء التى تعرض لما الإضافة فقد لا تكون حالها هذه الحال ، وذلك إذا كان الشئ
 موجوداً والعلم به مفقوداً وكان العلم موجوداً والشئ مفقوداً وفى اثنائى يكون حكم
 الأكبر هذا الحكم .

إن فرضنا زمانين فى الذهن ولا نحكم على أحدهما بأنه موجود أو معدوم لكن
 نحكم لأحدهما بالتقدم وللآخر بالتأخر صحَّ حكمُ التقدم والتأخر وإن كان يوماً
 من الأيام حاضراً فى الوجود فى الذهن أيضاً فيضيف الذهن إليه زماناً بعقله مستقبلاً
 وحكم بينهما بالتقدم والتأخر بأن يحضر الزمانين معاً فى الذهن ولا يعتبر فيهما
 الوجود ولا العدم أو يحصر الذهن زماناً موجوداً ويفرضه موجوداً ، ويحضر
 الذهن زماناً مستقبلاً غير موجود فيقابس بينهما أو يكون زمان موجوداً وموجوداً
 معه أيضاً إمكان وجود زمان آخر مع عدم هذا الوجود ثم يوجد ذلك الزمان ويفقد
 هذا ، ويعلم جميع ذلك ، فيكون هذا من حيث هو مفقود متقدماً فيرجع كله
 إلى الذهن •

التقدم في المكان أن تضع رتبة مثل رتبة المثلث فيكون كل من هو أقرب إليه يكون أشد تقدماً ، وفي المضائل غايات يكون كل من كان أقرب إليها يكون أشد تقدماً ، وفي الزمان آن نفرضه فكل زمان أبعد من ذلك يكون أشد تقدماً . وتقدم الباري على العالم هو تقدم بالوجود بالقياس إليه لا أن الوجود شيء ثالث بل هو نفسه ، وإنما نفرضه في ذهنك ثالثاً .

العدد إما أن ينظر فيه مجرداً فيكون نظراً مفرقاً للمادة ، وإما أن ينظر فيه من حيث يكون موضوعاً للأحوال التي تعرض له كالججمع والتفريق وغير ذلك مما يكون في علم الحساب .

إثبات العدد هو أن الإنسانية مثلاً بشرك فيها ، لإنسان الواحد والعشرة من الناس ، ولكن الواحد والعشرة مختلفان بشيء آخر غير الإنسانية وهو العدد : مثلاً ثلاثة أشخاص وعشرة أشخاص إنما يختلفان بالوحدات التي في كل واحدة منها . والوحدات أعداد إذ الوحدة هي ما يعد به الشيء .

لما كان الجسم مقداراً ذا ثلاثة أبعاد كانت نهايته ذات بعدين وهو السطح . وكذلك السطح مقدار ذو بعدين ونهايته ذات بعد واحد وهو الخط ، والخط مقدار ذو بعد ونهايته غير مقدار . ولا نهاية لما ليس بمقدار .

نحن إنما توصلنا إلى إثبات ماهية المثلث من وضع الدائرة .

المتضادان إذا وافاهما الصدق والكذب فيسبب التناقض ، لامن ذاتيهما .

الإنسان بما هو إنسان ليس كذا حكمه حكم التضاد ، والإنسان ليس بما هو إنسان حكمه حكم التناقض .

الحرارة والبرودة موضوعان تضاد . والتضاد موضوع للإضافة لأن التضاد يمرض لهما ، ثم بصيران بسبب التضاد موضوعين للمضاف فلا الحرارة ولا البرودة يعقل ما بينهما بالقياس إلى الأخرى ما لم يعتبر فيهما التضاد .

نفس التقابل ليس هو من المضاف بل تعرض له لإضافة فإن الشئين من حيث هما متقابلان نوعاً من التقابل متضايفان . وكل تقابل من حيث هو تقابل مضاف . وليس كل تقابل مضافاً ، فإن التضاد مقابل وليس هو مضافاً من حيث هو تضاد ، ولكنه مضاف من حيث هو تقابل ، فالتقابل أعم من المضاف .

التقابل من حيث هو تقابل مضاف ، أى لا تعرض له الإضافة وليس هو نفس الإضافة .

الحَيوان لا يحمل على الإنسان من حيث هو حيوان فإنه يكون حينئذ جزءا .

المُشَفَّ لا لون له .

الإنسان حيوان مُخَصَّص ، والحيوان يحمل عليه بالشركة لا بالانفراد .

المهيولى الأولى لا توصف بالاتصال والانفصال من حيث هي هيولى ، وإنما تتعاقب عليها الصفتان . فالمهيولى ليست فى ذاتها متصلة ولا منفصلة .

الكمية تقبل الزيادة والنقصان ، ولا تقبل الأشد والأضعف . فالقالل يقول فى الأربعة : إنها أزيد من ثلاثة ولا يقول : إنها أشد فى العديدة من ثلاثة . والمساواة فى الإضافة لا تقبل الشدة والضعف ، ولكنها تقبل القرب والبعد من المماثلة ، لأنك تقول السنة أقرب إلى الثلاثة من التسعة : ولا يقال : إنها أشد وأضعف فى المساواة والمماثلة فى العديدة .

الكمية التى تقبل الزيادة والنقصان هى من باب المضاف ، فإن العدد يقال مثلا للعشرة أكثر من خمسة ، ولا يقبل الكمية التى هى المقولة للزيادة والنقصان لأنك تعلم أن كل واحد من الأعداد كثير ، ولا يقال للعشرة أشد فى العديدة من خمسة كما يقال أكثر من خمسة .

فرق بين الموضوع للإضافة كالإنسان مثلا وبين نفس المضاف كذى البد .

إن كان العدد لم يكن إلا فى النفس فليس له خواص العديدة . وله خواص فهو إذاً فى المعلومات أيضا ، فله وجود بذاته .

الحدود المختلفة لا تدل على ماهية واحدة بل تكون تلك رسوما ولا حدودا .

العدد مجردا من دون الموضوع أى المعلوم لا وجود له فى ذاته ، فإنه عرضى ، والعرض من دون حامله لا يوجد .

العدد كثرة مركبة من وحدات ، والوحدة فإنها تصير الواحد واحداً ، والوحدة ليست عدداً بل هى علة العدد ، إذ هى علة الكثرة التى هى العدد فإنه لولا تركيب الوحدات لما وجد العدد . والعدد ضربان أحدهما فى العادة وهو النفس ، وآخر فى المعلوم وهو أعيان الموجودات . وكلاهما غير معلود وإنما المعلوم هو الأعيان والفرق بينهما أن الذى فى الأعيان معلود لا زيادة عليه ولا نقصان منه إلا لآفة

وبالعرض كما في الأشخاص . والنسبة في العقل غير محدودة أى يقبل الرابدة والتقصان بالذات . والأعجاب كما أنها معدودة لا عدد، كذلك هي كثيرة لا كثرة . والعدد كما أنه عدد لا معدود هو كثرة لا كثرة . والإنشائية هي علة العدد وليست عدداً وهي كالوحدة إلا أن الإنشائية كالعلة المادية ، والوحدة كالعلة الصورية . ويتقوم من مجموعهما الثلاثية انتهى هي العدد الأول ، فانشُد ما قوامه من تركيب ، ولا بد فيه مما يجرى مجرى المادة وما يجرى مجرى الصورة .

المقولات هي كالأجناس العالية لأنها تكون محمولة على أنواعها ولا يحمل عليها جنس آخر .

الإضافة ماهية تعقل بالقياس إلى غيرها ، ولا يصح في مثل هذه الماهية إلا أن توجد مع غيرها . وقد يكون الشيء بحيث لا يصح وجوده إلا مع وجود غيره ، ولكن لا تكون ماهية معقولة بالقياس إلى غيرها فإن السواد لا يصح وجوده إلا مع جسم ، ولكن ليس تعقل ماهية السواد بالقياس إلى الجسم .

الأموار المضافة إما أن تكون مضافة بنواتها كالأخوة والبنوة ، وإما أن تلحقها الإضافة بنسبة معارضة لها ، فإن السواد والبياض غير مضافين ولكنهما من حيث هما محمولان في حامل مضاف وكان لهما بهذه النسبة ماهية أخرى .

النسبة أن يكون الشيء منسوباً إلى شيء بلا زيادة . مثاله أن يكون السواد موجوداً . ونسبة الإضافة أن تعقل . مع نسبة المنسوب : نسبة المنسوب إليه . كما تعقل مع نسبة السواد من حيث هو محمول نسبة الجسم من حيث هو حامل .

حد الأسود حد شيء عرض له الإضافة . لحد الإضافة مطلقاً ولا حد السواد مطلقاً . المضاف كما أن ماهيته بالقياس إلى غيره من حيث هو مضاف ، فكذلك حاله في الوجود أى وجوده بالقياس إلى غيره فإن حكم الماهية غير حكم الوجود . كما أن الرأس مقول الماهية بالقياس إلى ذى الرأس بسبب النسبة التى لحقته ووجوده في أنه رأس ، فكذلك لتلك النسبة أيضاً وجود آخر بالقياس إلى غيره .

المضاف هو الذى الوجود له هو أنه مضاف أى معقول الماهية بالقياس إلى غيره وذلك وجود ماهيته أنها معقولة بالقياس إلى غيرها .

المضاف معقول غير متخيل ولا محسوس ويكون جواهر ثوانيا . وهذا الرأس من حيث هو هذا الرأس محسوس فلا يحكم المحسوس بأنه مضاف : بل إنما تعرض له الإضافة إذا

أضيفت إليه مقدمة أخرى وهى أن الرأس من حيث هو رأس مضاف فيكون هنا مضافاً بضرب من القياس .

المضاف بذاته هو مثل الأوبة والبنوة ، والمضاف بغيره هو كالرأس الذى يصير نسبة ما عارضة له مضافاً .

قوله : « الماهية معقول بالقياس إلى غيرها » - يقول : إن هذا الحد إن كان حداً بحسب المقولة لكائن الجواهر وأشياء أخر نعرض لها الإضافة وإنما هو حد بحسب اسم يعم المقولة وما هو مضاف لا بلانته أى معروض له الإضافة حتى يكون فاك الشيء المحلود معنى يعم الوجهين جميعاً ومثاله حد الأبيض لحد البياض .

قبل أن المتضايين يجب أن يكونا موجودين معاً فنقص ذلك بالعلم والمعلوم : فالشيء قد يكون موجوداً ولا يكون معلوماً فلا يكون مضافاً ، والمعلوم النسبة يكون مضافاً . فقد لاح أنه ليست هذه الخاصة مستمرة في جميع المضافات ، وهذا يستمر في معنى المضاف من حيث هو مضاف لافى شيء يعرض له المضاف .

يقول المتشكك : لم نقُلْ : إنه لاشيء من المتضايقات يكون معاً إذ لاشيء من العلم والمعلوم يكون معاً بل نقول : إنه قد يكون علم موجود والمعلوم غير موجود . وقد يكون الشيء موجوداً ولا يكون معلوماً . والموجودات معلومة للبارى فقد يكون علم واحداً غير موجود ، فالشك لا ينحل بما ذكر ، فالعالم حيث لا يكون مضافاً إلى ذلك العلم .

يعنى أن هذه الأمثلة التى أوردناها لتكن مسلمة فليست تفدح في أن بعض المتضايقات غير متكافئة الوجود ، فإنا لم نقل : إن جميع المتضايقات لا يتكافأ في الوجود ، وإنما قلنا : إن بعض المتضايقات غير متكافئة الوجود .

المعلوم هو نفس العلم فإنه تصور نفس العالم بصورة المعلوم ، فهما واحد والمضاف إليه شيان الثان . فالمعلوم وحده لا يكتفى في حصول الإضافة إذا لم يكن الشيء المعلوم موجوداً .

الصورة الحاصلة في الذهن لا تنفك من الإضافة إلى الذهن ، ولا تنفك من أن تكون مضافة بالقوة أو الفعل إلى شيء خارج . أما بالقوة فإذا كان الشيء من خارج غير موجود ، وأما بالفعل فإذا كان الشيء من خارج موجوداً . ما يبق مع عدم الإضافة كان عارضاً وصفت الإضافة كالرجل العادل إذا كان أباً فإنه إن عدم منه العدل لم تعدم الأوبة . وما يعدم مع عدم الإضافة كان ذاتياً ، ونوع الإضافة كالأب إذا عدم فعلت معه الإضافة . فالكمية إذا عدمت عدمها المساواة ، فالمساواة تنوعها ، وفي الكيفية المشابهة .

التوزيع يكون بالفصول: فما يرفع عن الشيء ويبقى معه الشيء لا يكون فصلاً متوَعاً له ، وما لا يبقى ذلك فصلاً . والتصنيف هو كما تصنف الكتابة نوع الإنسان .

الحدود في الأشياء المضافة يجب أن يقال: إنها لها من حيث معنى الحدود لها أى من حيث هي مضافة ، لا من حيث هي ذات .

السبب في الأبوة البنوة ، والسبب في البنوة الأبوة ، وليس السبب في الملكة العدم ، ولا في العدم الملكة .

كيفية اجتماع الصور الكثيرة التي تحصل من بجلتها صورة واحدة كالإنسانية مثلاً التي تحصل من اجتماع صور كثيرة على هذا النحو: الصورة الواحدة تكون من اجتماع قوى على وجهين : أحدهما أن تحتفظ القوى فتتعاون على فعل واحد ، مثل تعاون التحليل والجذب في بعض المسهلات على الإسهاك، أو على صورة وهيئة واحدة في المادة، مثل تعاون الجذبة والاستقامة على الشكل القطع فإليها هيتان مختلفتان وحصلت منهما صورة واحدة . والوجه الثاني أن تنكسر الأطراف إلى الوسط فتحدث هيئة كالتروجة بين الرطوبة والحاشية . وكيفية حصول الصورة الإنسانية من القبيل الأول ، فإن القوى فيها تتعاون على فعل واحد ، والقوى الجاذبة تم بواسطة الحرارة، والماسكة تم بواسطة البيوسة ، وهما يتعاونان على فعل واحد .

كل شيء معلول في نوعه أو في جنسه فله علة خارجة عن نوعه وعن جنسه: فالنار والماء والنفس والأفلاك وجميع الأجسام وكل ماله تعلق بالأجسام فهو في حيز ذاته ممكن الوجود بغيره وهو خارج عنه واجب الوجود . فإذا حصل في مادة من المواد استعداد تام لقبول صورة وجب أن توجب عن العلة الخارجة عن نوعه صورته . مثال ذلك في النار إذا ضُن أنها حدثت عن نار أخرى فإن المادة إذا استعدت استعداداً تاماً لقبول صورة النارية وجب أن توجد الصورة من واهب الصور أعنى العلة الخارجة من نوع النار فتكون النار التي تظن أنها علة النار أخرى مستغنى عنها ، وما يستغنى عنه في العلية فليس بعلة . علة الحرارة المطلقة واهب الصور ، وعلة الإحراق هو واهب الصور ، وعلة النار هو واهب الصور ، ولا يجوز أن يكون الشخص منها علة لشخص .

المضاف حقيقته هو أن وجوده هو أنه مضاف كالأبوة والبنوة لا كالألأب فإن له وجوداً غير أنه مضاف ، والأبوة ليس وجودها إلا أنها مضاف كالحامل والحمول : كالتسقف والحائط . وقد يكون المضاف موجوداً في الأعيان ، وقد يكون في الذهن وذلك مما يفرضه العقل .

كل فلك فإنما يصح وجود الفعل عنه بعد وجوده بعدية بالذات ، أو كيفا كانت . ووجوده يتم إما على جسم أو على خلاء . ويستحيل أن يكون وجوده على جسم يكون معلولا له ، إذ قد ذكر أن وجود المطول لا يصح إلا بعد وجود العلة بكاملها . ومحال أن يتم وجوده على خلاء لاستحالة وجود الخلاء . فهو إنما يتم وجوده على وجود جسم يصدران معاً الحار والبارد عن علة أخرى . وكذلك الحال في النقطة المحركة للفلك وهي مذكورة في غير هذا الموضع . لا يصح أن تكون الكثرة الحاصلة في العقول الفعالة علة الكثرة شخصيته تحت نوع واحد حتى يصح أن تصدر جميع الأفلاك عن عقل واحد على أن تكون الأفلاك أشخاص نوع واحد ، لأن تلك الكثرة إما أن تكون مختلفة الحقائق وتتبعها أشياء مختلفة الحقائق والأنواع ، أو كثرة مخنفة لا في الحقائق بل في الأغراض ، ولا يصح ذلك إلا في مادي ولا مادة هناك ، فالكثرة الحاصلة في العقول يجب أن تكون كثرة في الحقائق لا في الأمراض . فإذاً يجب أن يكون ما يختلف به معلولات تلك الكثرة اختلافاً في الحقائق ، فلا يصح صدور أشخاص كثيرة عن عقل واحد . فإذاً أشخاص الفلك أنواع كثيرة يجب أن يكون لكل واحد منها علة كملة الفلك الأقصى ، فتكثر العقول على هذا الوجه .

الأنفس يجب أن تكون علتها مع الموحدة أشياء تعين وتخصص ، وتلك هي الحركات . كل ما وجوده له فهو (٣٣ أ) مدرك ذاته ، وكل ما وجوده لغيره فذلك الغير يدركه . ولا ينعكس هنا ليكون كل ما يدركه غيره يكون وجوده لذلك الغير . وأيضاً فإن الإدراك بالحس يوجب أن يكون هناك شيء علم أنه قد أدرك المحسوس بالحس ويكون غير المحس ، وهذا هو النفس لاهمالة .

البارى يعقل كل شيء من ذاته لامن ذلك الشيء ولا من ذاته ولا من وجوده ولا حال من أحواله . فإنه إن كان يعقله لامن ذاته ، بل من خارج عن ذاته لكان فيه انفعال ، وكان هناك قابل لذلك المعقول لأنه يكون له بعد مالم يكن ، ويكون على الجملة له حال لا تلزم عن ذاته ، بل عن غيره . وإذاً هو مبدأ كل شيء فهو يعقل ذاته ويعقل ما هو مبدأ وهو العقل الفعال ، ويعقل أنه مبدأ له ويعقل ما بعده ولوازمه وما بعد ذلك إلى ما لا يتناهى ، ويعقل الأشياء الأبدية أنها أبدية والأشياء الفاسدة أنها فاسدة إذ يعقل أسبابها وعللها ولوازمها ، ويعقل الأشياء الزمانية والزمان إذ هو من لوازمها ، ويعقل المتحرك والحركة وأنها زمانية ومتحركة ، ويعقل الشخصيات من الفاسدات من جهة عللها وأسبابها كما لو تعطلت أنت من جهة عللها وأسبابها . مثلاً إذا غفلت أنت أنه كلما

تعرفت مادة في عرق تتبعه حتى ، وتعلم مع ذلك من الأسباب والعلل أن شخصا ما يوجد يحدث فيه هذه فتحكم أن ذلك الشخص يُحتم ، فهذا الحكم لا يفسد وإن فسد الموضوع ، ويعرف كل شيء كما هو موجود بعلة وأسبابه ويعرف المعلومات بعلة إعدامها وأسبابها ويكون علمه بهاسب وجودها لوجودها سبب علمه ، وذلك بخلاف أحوالنا فإننا نعلمها من وجودها ونعرف الجزئيات من جهة كلية .

الأجسام الأسطقسية كائنة فاسدة وهيولاه فيها آثار جميع الصور بالعموم وآثارها بالخصوص ، ولا يصح أن يكون وجودها على هذه الصورة أعني أن يكون فيها آثار صور كثيرة مختلفة عن معنى أحدي الذات كما كان الأمر في هيولي كل فلك . فوجب أن يكون تابعا لشيء فيه كثرة عامة وتغير . ولكن لما كان المعنى المشترك من الفلك الذي كان معينا في وجود الهيول معنى نوعيا أو جنسيا لم يصح وجود شيء أحدي الذات عنه ، وكان ذلك العام معينا في وجوده أن فيه صوراً مختلفة لكن وجب أن يكون علة وجوده الواحد المعين واحد معين ، وذلك الشيء لا يصح أن يكون جسما لما عُرِف . فيجب أن يكون عقلا . والسبب المخصص للصور الخاصة يجب أن يكون متغيرا كثيرا بالفعل وذلك السبب جزئيات الحركات الفلكية . الأول يتشخص بذاته لابلوازم ذاته ، لأنه لو لم يتشخص بذاته ما كان واجب الوجود بذاته بل بغيره ، وهذا محال . والعقول المقارعة تتشخص بلوازمها ، فلذلك لم تتكرر أشخاص كل عقل منها ولوازمها هو عقله للأول وعقله لذاته وعقله لما بعد ذاته مما هو سببه وإمكان وجوده من ذاته ووجوب وجوده الأول .

معنى التشخص ما لا يصح وقوع الحركة فيه ، ومعنى النسبة حالة وجودها بالقياس إلى وجود آخر أو مع وجود آخر ، ومعنى الحالات أعم من معنى النسبة . والحالات إما أن يكون وجودها بنفسها وإن كان مع غيرها وجودها لا منسوباً إليها كالسواد والياض مع (٣٣ ب) الجسم ، وإما أن يكون وجودها وجود منسوب كفي وأين فلانها نسبتان وهما الكون في الزمان والمكان .

الأمر العامة مشترك فيها ، وكذلك الحالات والصفات إن كانت الحالات والصفات معقولة بلواتها . فإن كانت الحالات والصفات منسوبة فالأمر يختلف فيهما فانها إن كانت معقولة وجب وقوع الشركة فيها ، وإن كانت محسوسة لم يصح وقوع الشركة فيها ، والأحوال المنسوبة المحسوسة هي تمييزية ، والنسب التمييزية إما أن تكون مكانا أو وضعا . والمكان في أنه مكان لا يتخصص بلماته ، بل بشيء آخر وهو أن يكون بصفة

لا تكون عليها المكان الآخر الذي هو نظيره . فالمشخص بذاته إذن هو الوضع . فالزمان أيضا مشخص بالوضع ، وكذلك كل أمر عام . والوضع أيضا غير مشخص مالم تشرط فيه وحدة الزمان ، وكل شيء مشخص فهو مما وضعه واحد أعني زمانه واحد . وما ليس بزمان ولا جسماني فلا تتكرر أشخاصه .

العقل الفعال إذا استكمل يتعلل الأول لزم عنه عقل آخر .

هذه الموجودات اللازمة عن الأول كثيرة ولا يجب أن يكون عن الأحدي الذات إلا واحد ، فيجب أن يكون عنه بتوسط العقل الفعال . وسبب الكثرة يكون كثرة ولا كثرة في العقل إلا التثليث المذكور فيه وهو إمكانه بذاته وجوبه بالأول وأنه يعقل الأول فهذه هي علة الكثرة ، وهي علة لإمكان وجود الثثرة فيها ، إذ لا كثرة هناك غير هذه اللوازم المذكورة .

هذه العقول تعقلها لذاتها هو وجودها .

« إمكان الوجود فيها يخرج إلى الفعل بالفعل الذي هو محاذي صورة الفلك » : معناه أن صورة الفلك تخرج مادتها إلى الفعل وتقوم وجودها فكذلك فعل الباري يخرج إمكان وجود العقول إلى الفعل ، والصورة في جميع الأشياء هي المحاذية للفعل ، ولذلك يسمى كل شيء بوجوده بالفعل صورة .

قوله : « وبما يخص بذاته على جهة الكثرة الأولى » - يريد به الإمكان الذي له بذاته وجوب وجوده من الأول فهما السبب في وجود مادة الفلك وصورته . والإمكان سبب لوجود مادة الفلك : لأن المادة هي ما بالقوة ، وجوب الوجود سبب الصورة لأنه بالفعل . ويكون ما بالفعل سبباً لما بالفعل .

قوله : « إن وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء وأثر من غير أن تستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم به » أي إن فرض شيء يصدر عنه في اثنا عشر من غير أن يكون متعلماً فيه ولكن يكون مابيناً له في القوام والفعل فهو العقل المجرد . فكل فلك عقل مجرد هو يعقل الأول . وهو السبب في تشويق الفلك أي أنه لا يصح إذا صدر فعل عن جسم أن يصدر عن جرم ذلك الجسم من دون أن يكون لجميع أجزاء الجسم فيه أثر . ليس العلة في صدور الفعل عن شخص إنسان دون الآخر ماهية الإنسان ، وإلا ما كان يصح صدور هذا الفعل . إذ ليس تعين عنه - فإذن النسب فيه الشخصية والشخصية - بالوضع . ومثاله أن الفعل الصادر عن زيد إنما يصح أن ينسب إليه من دون عمرو لشخصيته . والشخص بالوضع . فالوضع بالحقيقة هو العلة في تعين هذا الفعل .

الشيء العام لا يفعل كالجسم العام والصورة العامة : بل لا وجود للشيء العام ، وإنما يفعل الجسم بواسطة الشخص .

كل جسم يفعل فإنه يفعل بشخصيته وبوضعه فإن ماهية أشخاص كثيرة لونسب إليها فعل واحد لم يتعين من (١٣٤) جهة الماهية . والفعل ما لم يتعين لم يصح صدور فعل عنه . فالأجسام العقلية تشخصها بلوازمها : فلذلك أشخاص كل واحد منها موقوف عليه مخصوص به .

المعلول الأول عن العلة الأولى هو واحد ، وفيه كثرة من وجهة أنه وحدة ووجود . والعلة الأولى كان وجوداً فحسب ، وهذا المعلول هو أحدى الذات بسيط لأنه لازم عن الأول الأحدى . ويجب أن يكون عقلاً محضاً بسيطاً ، ولا يجوز أن يكون صورة مادة ولا مادة : وأن تكون اللوازم بعده توجد بوساطته . وهذا هو البرهان على أن اللازم عنه يكون على هذه الصفة . فأما البرهان على أنه لم يلزم عن الأول هذه الموجودات فلا سبيل لنا إليه . ومعنى الزوم للذات هو أن يصدر عن الذات شيء بلا سبب متوسط بينهما . فجميع لوازم الأول يجب أن تكون لذاته لا لعارض وسبب ، ويجوز أن أنفعلنا أن تكون عن سبب متوسط فإنها لا تلزم ذاتنا بل تلزمها مأخوذة مع عارض آخر من إرادة متحدة أو عرض حاصل أو شوق إلى شيء أو عزيمة صادقة .

من اللوازم ما يلزم الشيء بسبب عارض له ، ومنها ما يلزم لازماً قبله ، واللازم انتهى يكون بواسطة عارض لا يصح في الأول .

القيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير ، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل الزوم لا لإرادة تابعة لمرض بل لذاته ، وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كائنة تاحتته في ذلك ، كان الأول به أن يسمى قبضاً .

المعلول الأول وهو العقل الفعال إمكان وجوده له من ذاته لا من خارج ؛ فإنه لو كان من خارج لزم أن يكون له إمكان فقبل به هذا الإمكان فسلسل .

قد تبين بالضرورة أن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته . وأن الموجودات تصدر عنه على سبيل الزوم ، وأن الواحد من حيث هو واحد يلزم عنه واحد . وأن المهيول لا يصح أن تكون موجودة من دون الصور بل يجب أن يكون وجودها بواسطة الصورة ، وأن الصورة الجسمانية لا يصح أن تكون علة لوجود المهيول أو لوجود نفس أو جسم وأن الأحدى الذات يجب أن يكون صورة معقولة غير مخالطة للمادة وأن هذا العقل الأول ليس يصح أن تحصل فيه كثرة إلا من الوجوه المذكورة ، وهي أنه ممكن بذاته واجب بالآول عاقل للأول وأن

الأجسام فيها كثرة . ويجب وجودها عن كثرة ، ولا كثرة إلا ما ذكرنا فيجب أن يكون وجودها تابعا لوجود الكثرة المذكورة ، والكثرة في الأجسام ليست كالكثرة التي في العقول التي هي سبب لوازمها وهي الإمكان من ذاتها والوجوب بالأول والنقل للأول فإن الإمكان في العقل الأول مثلا ليس هو مستفادا من غيره ، وليس كذلك الإمكان للهوى والصورة في الجسم فكل واحد منهما له حقيقة تستفيد الوجود من غيره .

خبرية الأفلاك والكواكب علة لخبرية الموجودات عنها وللزومها وليست هي قاصدة للاستكمال بتلك الخبرية التي عنها . فإنها لا تخلو من أن تكون موجودة قبل القصد تامة ، ولا مدخل للقصد في وجودها فلا تكون الخبرية المقصودة توجبها . وليس حال أن تلزم عنها هذه الموجودات لاعتن قصد هو قصد هذه الحال ، فإنها إن قصدت أن تلزم عنها هذه الموجودات تكون خبريتها لازمة لهذا القصد ولازمة لخبرية الموجودات (٣٤ ب) عنها ومعارضة لها وأما أن تكون غير كاملة وبهذا القصد تستكمل فيكون القصد علة لاستكمالها لاعتنولها ، وبالجملة قصدها لأن تحصل عنها خبرية الموجودات عنها نقص لها وطلب الاستكمال بها فتكون خبريتها غير تامة ولازمة لقصدها . وفرق بين أن تلزم عن الخبرية خبرية ، وبين أن تقصد لأن يلزم عنها خبرية فإنها حينئذ تكون لازمة للقصد . طبيعة الفلك من حيث هي طبيعة الجسم تطلب الأين الطبيعي والوضع الطبيعي لا أبنا مخصوصا فيكون النقل عنه قسرا .

هذه الأوضاع والأيون كلها طبيعة له .

الاشبه بالشيء هو أن يكون على مثال المؤتم به .

الفلك لو كان على أين مخصوص ووضع مخصوص لكان مقسورا على هذه الحركة . كل شيء لم يكن منصورا بصورة مخصوصة فإنه قابل لجميع الصور من غير قسر وقبوله لكل الصور كالشيء الطبيعي فيه . ومثاله القوة الباصرة : لما لم يكن لها صورة مخصوصة كانت قابلة لجميع الصور .

الحركات المختلفة في الفلك : كل واحدة منها تابعة لمرض عقلي ولتشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه شوقا إليه . ولكل فلك عقل مفارق بعقل الخبر الأول ، فليس بعقل الا شيء مفارق الذات بأن يحصل فيه صورة معقولة بالفعل بصير بها عقلا بالفعل . وهذا لا يمكن في مخالط للجسم .

البارى والعقول لا يجوز أن يكون متوهما أو متخيلا بل معقولا لأنه لا يدرك بالة

والمعقول إذا حصل في شيء صار للشيء به عقل ؛ والبارى والمعقول لما كان دائم الوجود كان كل شيء بعقله دائم الوجود لأنه يصير صورة لعقله .

المقولات إنما تحصل فينا من خارج لامن ذاتنا .

قصد الكواكب والأفلاك أن تكون على كماله الأفضل ليكون متشبهاً بالبارى ، فتيق ذلك حركته ولزمته ، ثم لزم عن حركته وجود هذه الكائنات فهي إذن بالقصد الثاني . الأول لما كان كامل الذات عالماً بكماله ومجده وأنه يفيض عنه وجود مابعد كان وجوده عنه على سبيل الزوم .

الكواكب لما كانت كاملة في كل شيء إلا في وضعها وأينها وأرادت الاستكمال ليكون لها التشبه الأول لزمته ضرورة الحركة . فالحركة هي استكمال لها ، وهذه الحركة شبيهة بالثبات في أنها نفس الكمال المطلوب لأنها توصلها إلى ثبات كما في الأمور الطبيعية .

تشبه الأفلاك بالأول هو أن تحصل على كمال يليق بها فتستيع مابعدا لا أن مابعدا يفيدها كمالا . فإن الأول ليس يستفيد كمالاً مما بعد . إنما هو في ذاته كامل تام معشوق عاقل لذاته . إن له المجد والعلو ، وإن مابعد تابع لمجده وعلوه . وإنه خير ، وأن مابعد تابع لخبرته ، لا أن الخبرية شيء غير ذاته . وفيها بعده يحصل له الكمال من الأول حتى يكون متشبهاً به على هذه الصفة وهي أن يلزم عنها ما بعده . والخبر يفيد الخبر لا على سبيل قصد ، بل على أنه لازم عنه لأن ذاته خير ، فما يلزم عنه يجب أن يكون خيراً وإن كان على سبيل قصد كما نقصد نحن فعل خبر لنستكمل به يكون خبرنا الذي نقصد الاستكمال به لازماً لخبرية فعلنا ومعلولاً له .

اختلاف الأفعال يكون باختلاف الأغراض . والفرض في النفوس السماوية واحد فلذلك لا تختلف حركاتها والفرض هو التشبه بالأول فيكون أبداً على نظام واحد ونهج واحد (١٣٥) .

كل ممكن الوجود إما أن يمكن وجوده في غيره أو يكون ممكن الوجود في ذاته ، والذي يمكن وجوده في غيره يكون إمكان وجوده في ذلك الغير عند تخصصه ، والذي هو ممكن الوجود في ذاته لا يصح أن يكون إمكان وجوده في غيره لأنه ليس أن يعرض إمكان وجوده لشيء أول من أن يعرض لشيء آخر ؛ فلاذن هو قائم بذاته . فهو جوهر لكن معنى إمكان الوجود معنى مضاف فيكون إمكان الوجود له وجود آخر وهو أنه

جوهر ، فيكون هذا المعنى الذى هو الإضافة عارضا لذلك الجوهر ، وقد قلنا : إنه قائم بذاته غير عارض لشيء - هذا خلُف .

المقول الفعالة هى فى ذاتها ممكنة ، ومعناه أنه لم يتقدم إمكاناتها وجودها ، وكل ماله إمكان سابق فإنه يكون فى مادة .

ذات البارى غير محض وهو يعقل ذاته ويعقل أنه يصدر عنه هذه الأشياء فيعرف خبريتها ووجه الحكمة فيها .

إرادته ليس لها داع كإرادتنا ، فإن لإرادته عامه ولكن باعتبار واعتبار .

الإرادة إذا كانت تابعة لقصد من خارج تغيرت بحسب المقصود : فيصح أن تصدر عن مرید واحد بحسب اختلاف الدواعى أفعالاً مختلفة . وأما إذا لم تكن الإرادة تابعة لداع كانت الأفعال الصادرة عن ذلك المرید على سبيل الزوم .

الزوم على وجهين : أحدهما أن يكون الشيء لازماً عن الشيء لطبيعته وجوهره ، كالزوم الضوء عن المضيء والإسخان عن الحار . والآخر أن يكون لازماً عنه وهو أن يكون تابعا لعلمه بذاته وأنه يعلم أنه يصدر عنه ذلك اللازم ؛ وهو الزوم الذى يلزم عن البارى فإنه فى ذاته كامل تام معشون عالم لذاته ، إن له المجد والعلو ، وإن هذه الموجودات عنه لازمة عن علمه بذاته وعن مجده وعلوه وعن خبريته ، لا أن الخبرة شيء غير ذاته .

الفلك يعقل هذه الأشياء ثم يتخيلها ، ونحن نتخيل الشيء أولاً ثم نعقله .

التخيل يكون جزئياً ويكون لامحالة لذى جسم . والفلك يعقل الأشياء بعقله ثم يتخيلها بنفسه .

الفلك والكواكب تعقل الأول فيستفزاها الالتفاد بهذا التعلل فتبته الحركة ، كما نتخيل نحن شيئا فيستفزا ذلك ، فتحدث فينا حركات كالتواجد والنشاط ، إلا أن الفلك يتصور الغاية مع تلك الحركات ولا تتصور نحن الغاية .

الذى يحدث فى الفلك عندهما يعقل من الأول هو كالوجد الذى يلحقنا عند تخيلنا شيئا .

النفوس الفلكية تتصور أحوالاً تعرف وجه الحكمة فيها فيستفزاها ويعرض لها كالنشاط فتبتهما الحركة ، فتكون عن حركاتها هذه الكائنات وتلك الأحوال لو أدركناها كما ندركها الآن ، ولستنا نعرف وجه الحكمة فيها فتتمجب منها فيكون التغير الذى يعرض لنا

بالضد مما يعرض لها ، فإن تلك النفوس تعرف وجه الحكمة فيها ونحن نجهلها ، فكما أن هذه الأحوال الدنياوية يتعجب منها الناس فإنها تستفز من يعرف وجه الحكمة فيها أكثر .
هذه الكائنات وأحوالها تحدث عن هذه الحركة بالقصد الثاني .

الفلك له عقل مفارق بعقل الأشياء ويستمد عقلها من عقل فعال . فإذا عقلها على هذا الوجه أفاضها على نفس الفلك الحيوانية فيخيلها .

لما كانت النفس الفلكية متحركة نحو الكمال الأول وهو المفارق ولم (٣٥ب) يكن ذلك الكمال مما يبلغ بالحركة ، صار كل حد ينتهي إليه في الحركة علة لأن يطلب حداً آخر وكذلك إلى مالا نهاية .

تجددُ الحركات الطبيعية تابع لتجدد الحال الغير الطبيعية ، وتجددُ نسب البعد عن الغاية فإنه لا يزال على نسبه إلى أن يبلغ الغاية وذلك كالحجر في هويته إلى التفرار .
ما نورهه يتحدد في الوهم فتكون علة المحدود محدودا .

المحرك للفلك المخیل له الحافظ لاتصال حركاته هو المفارق الذي حدده فيه التوهم الأول الثابت الذي احتاج عنه سائر التوهمات . ونحن إذا توهمنا شيئاً انبعثنا لعمل شيء ، ثم إذا توهمنا آخر مما شئنا انبعثنا ثانياً لعمل شيء آخر ، ثم كذلك يستمر توهمنا فيستمر انبعثنا فيكون التوهم الأول راسخاً ثابتاً قيناً .

الجسم الفلكي إذا كانت له مناسبة مع ما في حشوه تحرك نحوها وانبعث لها ولم يقف عندها ، بل طلب مناسبة أخرى وكانت المناسبة الأولى علة للثانية فلا يزال يطلب نسبة ويطلب وضعاً ثانياً .

اتصال الحركات المستديرة سببه الإرادات المتصلة ، ويكني فيها محرك واحد على سبيل العشق ، وذلك المحرك هو طلب الكمال . وإذا كان الكمال لا يحصل للنفوس الفلكية موجوداً فكل حد ينتهي إليه لا يقف عنده بل يطلب حداً آخر يقدره كمالاً ، وكذلك إلى مالا نهاية فتتصل الحركات .

الوهم إذا لم يكن مؤثراً يكون سبيله سبيل المحاذبات : فإن المحاذبات في الفلك لا تنقسم الفلك ولا تعرض فيه وضعاً ، بل يكون الوهم أضعف من المحاذبات إذا لم يكن مؤثراً فيجب أن يكون الوهم مؤثراً حتى نتم الاستحالة .

إن قائل قال : إن كل وضع في الفلك بعد الفلك لأن يطلب وضعاً آخر . فنقول : هذا الوضع الآخر إما أن يكون بالقوة أو بالفعل . والوضع بالقوة غير مطلوب والذي

بالفعل ونعسب الوجود يجب أن يتعين فوجب أن تتعين أوضاع لانهاية لما إلا أن يكون هناك مرجع . والمرجع يكون بالحركة فيجب أن تكون الحركة وجدت حتى عُبِثَتْ لكن فرضنا ههنا علة الحركة الوضع المعين ، فيكون قد تعين قبل الحركة - هذا خالف فإذن معين الحركة غير الوضع ، فيكون إما طبيعياً وإما إرادياً . والطبيعى قد بطل . فلو أن يكون إرادياً وهو الوهم المؤثر .

الاستحالة التى تعرض للقوى فى الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع وذلك أن الحركة على الاستقامة تصدر عن الطبيعة والمتحرك على غير حاله الطبيعية . والعلة فى تحدد حركاته وتكررها واستحالة طبيعته إلى بطلان قوة وتجدد أخرى وجود أبون وأوضاع متحددة بالفعل من ابتداء الحركة وإلى حيث يكون اقرار فلا تزال الطبيعة فى كل آن تكون فى حال متجددة غير الأولى وهذه أحوال للميول المتبدلة . وكذلك الاستحالة فى كيفية ما مثلاً كالحرارة الغريبة فى الماء فإنه لا يزال له فى كل آن استحالة وتغير وزيادة أو نقصان إلى أن يعود إلى حاله الطبيعية . والعلة المتجددة له فى ذلك وجود الأيون والأوضاع المتحددة بالفعل . وليس كذلك الحال فى الأجسام التلكنية : فليس كل وضع له يتحدد بالفعل بحيث فى القوى استحالة . وليس سبب استحالة أوضاعه بل توهمه وإرادته المتجددة توهمها بعد توهم . ويجب أن يكون التوهم توهماً مؤثراً فى الاستحالة وهو توهم تتغير به أحوال الفلك (١٣٦) فى طبيعته لاف ذاته ويتلوه توهم آخر ينتج عنه . ولا يزال يتحدد بتوهم بعد توهم على سبيل البطلان والتجدد وتكون هذه التوهمات له منتجة عن التوهم الثابت الأول الذى حصل فيه عن توهم الأول .

سبب الحركة لفلنك تصور النفس التى له تصوراً بعد تصور . وهذا التصور والتخيل الذى له مع وضع ما سبب التخيل الآخر أى يستمد بالأول لثانى مما يجب أن يعلم هذا وهو أنه هل يصح أن يستمد موضوع واحد بحركة لقبول حركة أخرى كما يصح فى أن يستمد بتخيل حال خيال لقبول خيال آخر أو يصح أن تكون التصورات المتكررة تصوراً واحداً فى النوع كثيرة بالشخص أو تصورات مختلفة ؟

الجواب : هذا التصور الثانى هو مثل التصور الأول نوعاً لا شخصاً ، فيجوز أن تصدر عنه حركة مثل حركته نوعاً لا شخصاً . فلو كانا مثليين شخصاً لكان واحداً وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد .

التصور المطلق ليس بأن يقع عنه حركة أولى من حركة أخرى وإنما تقع عنه حركة واحدة ، وإن لم يكن التصوران مختلفين لم تكن حركة ، فإنه لاوضع أولى بأن يخرج إلى

الوجود من وضع إلا بسبب مخصص : وذلك المخصص وهم مؤثر.

يصح أن تختلف التصورات الجزئية إذا كان الغرض واحداً مثل من يقصد بغداد فان المقصود واحد ، وبغرض في كل منزل تخيل خاص تنبئه حركة إلى المنزل الآخر .

الوضع المطلوب في الحركة لا وجوده إلا متوهماً ، والشيء يجب أن يتحرك إلى شيء موجود بالفعل أو في وهم مؤثر فيه ، فإنه إن لم يكن الوهم مؤثراً في تلك الحركة كان سواء وجوده وعدمه . وهذا الوهم إن كان له تأثير فهو الذي نعني به أنه محرك الكرات ، فيكون الوهم هو الفاعل للحركة وهو الغاية المحركة فإنه ليس يطلب الحركة لذات الحركة بل لأجل ماعقله من المبدأ الأول أي توهمه .

كل وضع في الفلك يقتضى وضعاً . وسببه توهم تجدد توهم بعد توهم آخر .

المشخصات تنتهي إلى شيء متشخص بذاته وهذا هو الأين والوضع فإنهما متشخصان بذاتهما ، والمخصصات تنتهي إلى متخصص بذاته وذلك الحركة الإرادية ، وكما أن في الإضافة شيئاً مضافاً لذاته وهو النسبة الإضافية . كذلك يجب أن يكون شيء بتشخص بذاته . فالوضع بتشخص بذاته ، والمكان متشخص بذاته . وكل دورة فلها وضع مخصوص .

الأسباب المشخصة للإنسان مثلاً تكاد أن لا تنتهي ولا توجد معاً بانفعل فلا بد من أن تدخلها الحركة ، والإكانت أسبابٌ بلا نهاية معاً والحركة فائتة ولا حقة ، فلا بد هاهنا من مبدأ كونه عنصراً وإلى أن يصير مثلاً غداً ثم يصير ميتاً ثم يصير كذا ثم كذا إلى أن تتخصص مادته بقبول صورته ، فيتشخص عند ذلك وضعه وأينه . وهذه الأشياء كلها مشخص جزئياً بشخص آخر جزئياً لا بتشخص واحد منها بذاته ، وإنما المتشخص منها بذاته هو الوضع والأين الذي ينتهي إليه أخيراً .

ما ذكر من حركة الفلك أنه إنما تحرك هذه الحركات المختلفة لحرية فيه يقصد بها إلى إيجاد هذه الكائنات — محال ، فإنه إن كان يقصد تلك الحرية تكون تلك الحرية على التحقيق استكمالاً له عن نقصان كان فيه ، ويعود آخر الأمر إليه في تحليل العالم والأسباب . وإن قيل إنه فعل الأولى به والأجمل فإن معناه إذا حقق أنه استفاد بذلك فائدة فإن الفاعل إذا فعل فعلاً (٣٦ ب) على هذه الجهة فإنه بفعل ما لو لم يفعله كان يلحقه بذلك نقیصة وسبب ، فيكون قد اتنى عن النقائص بفعله . وفي ذلك طلب كمال .

الجود هو أن يفيد الجائده غيره كالا لا لغرض خارج غير الجود .

الشفقة والرحمة وغيرهما من العطف والفرح بالإحسان انفعالات . وإذا نسبت إلى الفاعل فهي من الأعراض الخاصة بالفاعل ، وذلك لئلا يذم بضده أو يحط به عن كماله .

المتشخص هو الذى لا يوجد مثله معه . والإنسان يوجد مثله معه من حيث هو إنسان لا من حيث هو متشخص : لأن ما تشخص به زيد وهو وضعه وأبنة لا يشخص به عمرو . المتخصص ما يتبع بالوجود للشيء ويفترده به عن شبيهه والمتخصص يدخل في وجود الشيء ، والمتشخص يدخل في تقويمه وتكوينه بالفعل شخصا .

الشخص هو أن يكون للمتخصص معانٍ لا يشركه فيها غيره . وتلك المعانى هي الوضع والزمان . فأما سائر الصفات واللازم فيها شركة كالسواد والبياض . التمسب التحيزية هي الوضع ، والوضع للتحيز لا غير .

الوضع نسبة الشيء في حيزه الذى هو فيه إلى ما يسامته أو يتجاوزده أو يكون منه محال . الأجزاء التى لها وضع يجب أن يكون لها وجود قارٍ بالفعل ليكون لبعضها عند بعض وضع ، وأيضا اتصال ، وأيضا ترتيب .

لا وضع حقيقيا إلا للمتحيّز . وهو الجسم . والعنليات لا وضع لها إذ لا تتميز لها . وضع المكان نسبة إلى جرم الفلك .

النفس الإنسانية العقل لا تتميز لها إذ ليست هي منطبقة في مادة . وأما النفس الحيوانية والنفس النباتية فكلها متحيّزة ومنطبقة في البدن وهي قوة البدن .

النفس لا تعقل ذاتها مادامت متأثرة ندامة ، ولو عقلتها لكانت كاملة كالعقول التى تعقل ذاتها أو لعلها تعقل ذاتها فلها تعلم ذلك بالاكتساب والتنبية عليه .

الجسم في ذاته شيء متصل واحد ، ولا يلزم أن يتعين فيه بعد فيكون بالفعل . بل إنما يكون ذلك بالعرض : فإن الطول مثلا لا سيما في المكعب لا يمايز العرض إلا بالعرض . الميول في ذاتها ليست بلمات وضع ، بل الوضع إنما صار لها بسبب البعد العارض لها . فالوضع عارض إذن لها .

الفلك كامل في كل شيء إلا في وضعه وأبنة فتدورك هنا انفصان فيه بالحركة . ولم يمكن أن يتكون في كل جزء من أجزائه مجموع أجزاء الحركة ، ولم يمكن أن يكون لكل جزء من أجزائه نسبة إلى جميع ما في حشوه إلا على سبيل انعقاب .

حركة الفلك كماله ، لا ما يطلب به كماله . ولو كان كماله غير حركته لكان يقف عند

وصوله إليه . فالحركة فيه كالثبات في المكان الطبيعي للأجسام المتحركة على الاستقامة
فلهذا يتحرك دائما .

الحركة استكمال الفلك وبنيه كمال آخر وهو وجود ما يكون عن حركتها من هذه
الأشياء الكائنة . وهذه الحركة تابعة لطلبها الكمال ، والنشبه بالبارى ، ونفس ذلك
التصور وذلك الشوق هو الموجب لها وليس هي مفضودة بذاتها ، بل المتقصود بذاتها طلب
الكمال فتنبئه الحركة كاللازم له .

حركات الفلك كالات له ، ويلزم عنها كالات أخرى ، وهو وجود سائر الأشياء الموجودة
الكائنة : فلك الأول وهي ثوان .

إرادة الفلك والكواكب أن تستكمل وتنشبه بالأول فتنبئ لإرادتها هذه الحركة ويلزم
عن حركتها وجود هذه الكائنات كالات ثوان .

فإن قال قائل لم لا يصح أن تكون (١٣٧) طبيعة الفلك تقتضي الحركة كما تقتضي
طبيعة الحشر السكون في أمكنته ؟ فالجواب : أن الطبيعة إنما تصدر عنها ما يصدر على سبيل
الزوم . فلا يصح أن يصدر عنها على سبيل الزوم حركة إلى جهة ثم يصدر عنها على
سبيل الزوم حركة إلى ضد تلك الجهة . اللهم إلا أن تتغير . وحركة الفلك ليست إلى جهة
واحدة فإنها تتحرك من المشرق إلى المغرب ثم تتحرك منه إلى المشرق . فلو كانت طبيعة
لكانت إلى جهة واحدة ، كما أن طبيعة الأرض تقتضي السكون في مكان على سبيل الزوم
والحركة إلى المركز إذا لم تكن في موضعه على سبيل الزوم : وكذلك طبيعة كل
واحدة من العناصر . والزم هو أن يلزم شيء واحد لا شيء وضده . وأيضا فإن الطبيعة
ثابتة ، والحركة غير ثابتة . ومحال أن يصدر عن الشيء شيء يزول ، والعلة ثابتة . فإذا
علة الحركة الفلكية هي النفس التي له .

الغرض في الحركة الفلكية ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة
الحركة إلا أنها لم يمكن حفظها ، فاستتبت بالنوع ، أي بالحركات الجزئية . وذلك كما
استبقي نوع الإنسان بالأشخاص لأنه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنه كائن ، وكل
كائن فاسد بالضرورة : والحركة الفلكية وإن كانت متجددة فإنها واحدة بالانفعال
والدوام ، ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار تكون كالثابتة .

الأشخاص التي لانهاء لها ، إنما الغرض فيها أن توجد طبيعة نوعها لكن كان من
الضروري أن يكون استيفاء ذلك النوع بأشخاص لانهاء لها ، وهذا الضروري هو
بمعنى القسم الأول من الضروري . وفرق بين أن نقول : أشخاص لانهاء لها ، وبين

أن نقول : لانتاه لانهاية له . فقد يقال شخص بعد شخص ولا يقال لانتاه بعد لانتاه . وذلك لأن شخصا واحداً يصح أن يكون غاية لطبيعة جزئية ، وأما لانتاه فلا يصح أن يكون غاية لطبيعة جزئية فإن اللاتناهي يصح أن يكون غاية لفاعل على الوجه الذي ذكرناه وهو استيفاء النوع بالأشخاص الغير المنتاهية . فأما أن يوجد لانتاه بعد لانتاه لتستحفظ بإيجاده طبيعة اللاتناهي فهو محال .

غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئى فالشخص الذى يكون بعده يكون غاية لطبيعة أخرى ، فأما الأشخاص التى لانهاية لها فهى غاية للقوة السارية فى جواهر السماويات التى تنبعا الحركات التى لانهاية لها : التى تنبعا الأكوان التى لانهاية لها .

المفعول من الشيء وإذا لم يكن الشيء بذاته مجرداً بل تكتنفه أعراض ولواحق ولوازم تكون مجرد ذلك الشيء الذى يدركه التخيل والتمهم . فإن المعقولات لا يمكن تخيلها بل تعقل عقلاً . والعقل المحض الغير المشوب بالتخيل إذا عقل حركة دائرة الفلك التاسع وعقل حركة حد منها إلى حد ، ثم من ذلك الحد إلى حد آخر حتى تغنى الدائرة فإن الحركة الأولى والثانية والثالثة إلى آخرها فى العقل سواء لا يتعين منها واحدة فإن التعين بلحقها من خارج ، فيمكن تخيلها لا بمجرد الحركة المعقولة . والانتقال الذى فرض فيه سواء كان عن كلى أو جزئى .

المعقليات المحضة باقية لا يجوز عليها الانتقال والتغير ، ومعقولاتها تكون حاضرة معها دائرة لا يحتاج فيها إلى انتقال من معقول إلى معقول آخر . والنفس وإن كانت عقلاً فإن تعقلاتها مشوبة بتخيل ، فلذلك يصح عليها الانتقال من معقول إلى معقول وتستعد بهذا المعقول لمعقول آخر .

إنما لا يصح أن تقبل النفس المعقولات دفعة ومعا لأن ماتعقله يكون (٣٧ ب) مشوباً بتخيل إذ لا بد أن تتخيله وإن كان معقولا . والتخيل يكون جزئياً . وسبب عقليتها له هو أنه إنما تتخيله أولاً : ثم تستعد بذلك التخيل لأن يفيض عليه انفراق معقولته .

المعقول من كل شيء لا يتخصص بشخص معين . بل يكون كلياً وبشرك فيه كثيرون وجوداً أو ذهنياً .

قد يصح أن تستحفظ قوة مفارقة فعلها غير متناه بواسطة شيء .

التخيل يكون لنفس غالبة للمادة ويكون بالقوة المتخيلة . والمجرد لا آلة له يتخيل بها لاستغاثته عنها .

كل ماتعقله النفس مشوب بتخيل .

إمكان وجود الشيء يكون له من نفسه . ووجوبه يكون له من غيره . وكل ماله إمكان وجوده تَخَصُّصٌ . فإن كان ذلك الشيء مما يجتمع نوعه في شخصه فقد تخصص إمكان وجوده بلفظه ، ولا يصح وجود غير ذلك الشخص ولا يحتاج إلى سبب مرجح يرجحه على غيره . إذ لا يصح وجود غيره . فإن لم يكن على هذا الوجه بل كان مما لا يجتمع نوعه في شخصه وكان بحيث يصح وجود أى شخص كان من أشخاصه كانت المادة مستعدة لقبول أى شخص كان ، فيكون لذلك الشخص إمكان تخصص وتخصه شيء من خارج . مثلاً المادة الإنسانية مستعدة لقبول النفس الإنسانية ، ونسبتها إلى كل واحدة منها بالسوية . فإذا خصصها بقبول نفس دون نفس مختص من خارج ونهأت لذلك ، أفاض عليها وأهب الأمور تلك النفس اتى نهأت بتخصصها إذ لا توقفت ألبتة في فعله ولا إمكان ، بل إفاضته بالفعل دائماً . وأفعال الناس بخلاف ذلك ، فنحن إذا أردنا مثلاً أن نجعل ماء في مكان فيجب أن نهيه ذلك المكان لاستنفع فيه الماء . فإذا نهياً وتخصص استعداداه لذلك لم نكن نحن مفيضين عليه بالفعل ما قد نهياً له ، بل نحن نعد بالقوة فإذا امتحنا إليه الماء حصل فعلنا عند ذلك بالفعل .

هوليات الفلك ليس لها إمكان بعيد فلا تحتاج إلى مخصصات وإنما لها الإمكان القريب ، فتوجد دائماً متخصصة من ذاتها لا من خارج . وهوليات الأجسام الكائنة الفاسدة بخلاف ذلك ، فإن الهوليات لها إمكان أن تقبل الماء وهى في حال ما هى قابلة فيها لصورة النار ، لكن ليس ذلك الإمكان كإمكانه لقبول صورة الماء وقد انسلخت عنها صورة النار فإنها عند ذلك متخصصة الاستعداد والإمكان لقبولها . وبشبه أن تكون النفس عند المفارقة تكون متخصصة الاستعداد لقبول الكمال ولا سيما إذا كانت زكية . ولم يكن لها هيئة إلى البدن ومقتضياته من اللذات والشهوات الخسيسة والهيئات الرديئة .

كل نفس فاتها إمكان مختص لقبول القبض إلا أن ماله إمكان بعيد فيحتاج إلى محس من خارج . ومنها ما يكون له إمكان قريب فتخصص من ذاتها لقبول القبض .

النفس المفارقة لا تشخص بوضع . ولا بدن . فلا محالة أن لكل واحدة منها اختصاص بمجال استفادتها من الشخص الذى كان لما قبل المفارقة . إلا أننا لانعرف ذلك الاختصاص .

المعنى الكلى لا يصدر عنه جزئى فإنه ليس بأن يتناول هذا الجزئى أولى منه بأن يتناول ذلك الجزئى . فيكون ذلك سببه شيء مختص لوجود هذا الجزئى مرجح له على غيره من الجزئيات . فإعادة المفارقة المبدعة للنفس وإن كانت ذاتاً واحدة فكأنه عام لعموم فعله فليس بأن تصدر عنه نفس أولى بأن تصدر عنه نفس (٣٨ أ) أخرى . وكذلك المادة

المطلقة الغير المخصصة ليس بأن نحصل فيها أولى منها بأن نحصل فيها نفس أخرى ، فيكون حصول هذه النفس فيها دون غيرها بسبب مخصص جزئى . وكذلك حركة الفلك مطلقة ليست بأن نكون هذه الحركة أولى بأن نكون ناك الأخرى إلا بسبب مخصص لهذه الحركة مرجح لما وهو تصور النفس المتجدد فى كل وقت تصوراً بعد تصور . والأصل فى هذا كله أن الكلى لا يحصل بالفعل كلياً فلا يصدر عنه جزئى إلا بسبب مخصص .

العلة المفارقة المبدعة للنفس نسبتها إلى كل واحدة منها نسبة واحدة ، وكذلك المادة . فإذا حصل نفس منها فى مادة مخصصة يكون بسبب مخصص يرجح وجود هذه النفس على النفوس الأخرى .

معقول العقول الفعالة من كل شيء سبب لوجوده . ويجب أن يكون بإزاء كل معقول إمكان وجود ، فإن كان ذلك الشيء الذى له إمكان وجود مما يجتمع نوعه فى شخصه لم يجز ذلك الشيء إلى مخصص له وكان لازماً لذلك المعقول . وإن كان ذلك الشيء ليس مما يجتمع نوعه فى شخصه بل فى أشخاص كثيرة يحتاج فى كل شخص إلى مخصص يخصه به .

المخصص للنوع المجتمع فى شخص واحد ليس هو من خارج ، لأنه إنما لشخص فى ذلك الشخص الواحد لأجل ذلك الشخص ولأنه ذلك الشخص يقتضيه ذلك الشخص . مثلاً لو كان البياض كله مما يجتمع فى موضوع واحد حتى يتخصص بذلك الموضوع من دون سائر موضوعاته لكان مخصصه به لأجل ذلك الموضوع ولأنه يقتضيه ذلك الموضوع . والحركة هيئة غير قارة : بل هى متجددة جزءاً بعد جزء ولا تجتمع كلها فى موضوع واحد . فلكل حركة مخصص وهو إرادة جزئية . والكلام فى الإرادة كالكلام فى الحركة : فإن هذه الإرادة تحتاج إلى مخصص .

الحركة مطلقاً لا تخصص ألبتة . ولا نحصل دفعة واحدة ، ولا يكون جزء منها أولى بالحصول من جزء إلا بسبب مخصص . وهذا كما قيل : الفات مطلقاً غير موضوعة لتخصص . فإذا تخصص فلانما يتخصص بجزئى .

المخصص لطبيعة فلك فلك وكوكب كوكب هو ذاته : أو شيء من خارج أولاً لأنه لازم لمعقول واحد .

حكم الحركة فى الوجود كمحكم سائر الأعراض التى لا تكون موجودة كلية نوعها فى شخصها . بل شخص منه بعد شخص . فالمعقول من الحركة مطلقاً هو بحيث

يصح حمله على كثيرين ، وكذلك من حركة ما يصح حمله على كثيرين .
دورة من دورات الفلك لا تتحرك بحركة واحدة حتى يكون ما تتحرك منه في
المشرق هو ما تتحرك منه في المغرب . فإن هذه لاحقة وتلك قائمة .
لا تكون ألينة في شيء من الأجرام السماوية . فإنها جميعا متحركة والكواكب في
ذاتها أيضا متحركة في أفلاك تداويرها غير مركوزة فيها .

المعنى الكلي لا يصدر عنه شيء جزئي ألينة كالرأى الكلي منا والإرادة الكلية التي تحصل
في نفوسنا كلية لا يصدر عنه فعل لنا ألينة . فإننا إذا أردنا مثلا أن نعمل بينا على الإطلاق
لاينأ مخصصا . فإنه من ذلك لا يمكن عماله بل يجب أن يتخصص جزئيا في نجملنا
ووهما ، وأن يعمل في مكان مخصص ومباشرة مخصصة .

العلل المقارفة المحدث للنفوس الإنسانية ليس بأن تحدث عنها نفس أولى من أن تحدث
نفس أخرى . والموضوع للنفس وهي المادة المطلقة كذلك ليس بأن تحصل فيها نفس
أولى من أن تحصل نفس أخرى إلا بأن تتخصص المادة بشيء يكون قبولها لهذه النفس
(٣٨ ب) دون تلك النفس . وذلك الشيء الذي هو مزاج تتخصص به المادة فتكون
المادة بذلك ترجع وجود هذه النفس على غيرها . وكذلك الصور في المواد والأعراض
في الموضوع لا ترجع المادة هذه الصور على غيرها إلا بسبب مخصص . ولا يرجع
الموضوع ذلك البياض مثلا على غيره إلا لمخصص . إلا أن المخصص في الصور والأعراض
يخصصها بالمواد والموضوع ويوجدتها فيها . وفي النفوس تخصصها بالأجسام الموضوع
لها ولا يخصصها فيها لأن النفوس قائمة بذواتها وتلك الآخر لا تقوم بذواتها .

الشيء الكلي كحركة الفلك مطلقا كلية لا تحصل كلية بالفعل بل تحصل جزئية
دورة بعد دورة وأن يحصل عنها وهي معقولة كلية دورة أولى من أن يصدر منها
صورة أخرى . ولأن الحركة مجمعية واحدة . فالتحرك واحد فإذا ليس من جهة الفلك
ولا من جهة الحركة الزاوية أو من جهة الإرادة الكلية المتحركة بل بسبب مخصص وهو
إرادة مخصصة وهو تصور النفس التي له تصور متجددا . وكذا أن الأسباب المشخصات
في الأجسام الكائنة الماسدة الحركات التي هي هيئة غير قارة . كذلك الأسباب
المشخصات في الأجسام الفلكية هيئة غير قارة وهي إرادات النفس المتجددة .

المشخص للشخص اجزئي متخصص جزئي . وذلك يتمادي إلى مالا نهاية . وسببها الحركة
التي تحوت وتلحق . لا يحصل كل غير متناه إلى أن ينتهي إلى حركة الفلك ويكون سبب
حركة الفلك إرادة النفس التي له .

الحركات في الأجسام الكائنة الفاسدة تقرب وتبعد ، أى تقرب العلة من المعاول كذلك الإرادات في الفلك تقرب وتبعد .

الحركة معنى متجدد النسب ، أى غير ثابت فلا تزال تتجدد نسبها . ولا يجوز أن يكون شيء غير ثابت عن معنى ثابت ، والحركة في المتحرك لا تكون مقتضى طبيعة المتحرك فإن الحركات تتجدد شيئاً بعد شيء ، ونفوت الأولى وتأتى الثانية والطبيعة باقية ثابتة . فيجب أن تكون عن حالة غير طبيعية وبسبب تجدها نحد ، والحالة الغير الطبيعية والطبيعة لا تحرك بالاختيار والإرادة . بل بالتسخير فتكون حركتها إلى جهة واحدة ، والحركة المستديرة غير طبيعية وإذا كانت في الشيء حركتان مختلفتان فإحدهما لغير الطبيعة كالحركتين اللتين فينا عاوماً وسفلا فإن إحدهما للنفس بقهر الجسم ، والأخرى للطبيعة . والحركة المستديرة في الفلك للنفس التى تحركها إلا أنها حركة واحدة وكأنها طبيعية له مثلاً كطبيعة حركة النار إلى العلو والأرض إلى السفلى ، والقوة المحركة باقية موجودة مع انقضاء الحركة والميل ، وحركة الفلك إنما تتجدد بحسب تصورات النفس :

الحركة تتبع شيئاً مستحيلاً متغيراً ، والعقل غير مستحيل ، فلا تكون عنه حركة . لو كانت الطبيعة علة الحركة لكان كل جزء من أجزاء الحركة ثابتاً مع ثبات الطبيعة لكنها تبطل . وإذا كان الجسم خارجاً عن مكانه الطبيعي ففى حال حركته إليه يكون على نسب مختلفة فيه فيكون فى أحوال مختلفة لافى حالة واحدة فلهذا تبطل نسب الحركات . إن قال قائل : لا يصح في الله أنه لم يقدر في وقت على الخلق لأنه أبداً كان قادراً بل إنما وجب في المخلوق أن يخلق في حال دون حال (١٣٩) . فنقول إنما يكون هذا الصلوح عند الفاعل أو عند المنفعل : ولا يصح أن يكون بسبب الفاعل . فإذا هو عند المنفعل . وهذا الصلوح هو الاستعداد التام والاستعداد التام يكون بتغير فيه . والمعدوم على الإطلاق لا يتغير حاله . فإذا يجب أن يسبقه وجود آخر غير الفاعل قد تغير . وهذا هو صفة الحركة . وكل حادث يجب أن يسبقه حركة : فالحركة سرمدية ، فيجب أن يكون ههنا متحرك سرمدى وهو الفلك .

مفروضهم أنه يصح أن يكون قبل وجود الزمان معنى نتوهم كأنه مدة لا تكون زماناً ، وهذا هو معنى وهمى في الحقيقة ، إلا أن ذلك المعنى يمكن أن يخلق فيه حركات تطابق البعض منه وحركات تطابق أكثر منه وهو في نفسه غير ثابت . فيكون بعينه هو الزمان ، إذ يحصل فيه الأول والأكثر والتقصى . وهذا كله من صفات الزمان .

يمكن أن يفرض في العدم المطلق حركتان : عظمى وصغرى ، ومحال أن يبتدئا معا

ويبتها معا . فلا بد من أن تخلو الصغرى عن الكبرى بشيء مما تخلو به عنها هو مقدار ويحصل تقدم وتأخر . وهذا هو صفة الزمان لا غير .

لما كانت الأشخاص حادثة وكانت مختلفة ولم يكن ذلك بمستكر ، وجب أن تختلف أيضا في صحة الزواج وفساده وفي اعتدال البنية ونقاوتها ، ولم يكن ذلك ظاهرا ، ولذلك يجب أن تختلف في سائر أحوالها من الخبرة والشرارة والمكآء والطمنة والجهل والغباء .

حقيقة الثواب والعقاب :

الثواب هو حصول استكمال النفس كمالها الذي تنشوقه . والعقاب تعريض النفس الغير المستكملة لأن تستكمل ويلحقها في ذلك أذى من قبل جهنمها ونقصانها . والحال في ذلك شبيهة بالحال في المريض إذا عولج بنا بقرهه ليضعفه ذلك صحة .

البقاء في الأجسام غير مقدور عليه وهو محال ، والعدم في النفس غير مقدور عليه وهو محال . وكما أن البقاء في الأجسام محال . والإعادة فيها محال ، كذلك العدم في النفس وإن كانت حادثة لاسمعية .

المعنى العدمي هو الذي في قوته أن يصير شيئا آخر ، أو أن يصير له شيء ليس له في الحال .

العدم عدمان : عدم على الإطلاق وهو عدم القضاء في النفوس ، وعدم ملكة وهو عدم شيء فيما من شأنه أن يكون لموضوعه عن موضوعه أو لنوعه أو جنسه . وقد يقال لما من شأنه أن يكون لأمر ما وليس من شأنه أن يكون لأمر آخر ، فيكون مساويا عنه كالتروية في الصوت فإنها تسلب عنه .

السؤال الذي قال في الأشياء السرمعية وهو : هل كان وقت لم تكن موجودة فيه؟ فهو كما يقال : هل كان زمان لم يكن فيه زمان ؟ والجواب هل المعنى الذي تسأل عنه موجود أم غير موجود ؟ وهذا المعنى إما أن يكون حالة لتلك الأشياء في ذواتها وإما حالة لها من خارج . فإن كانت في ذواتها فإنها في أي وقت مرضية على حالة واحدة وهي لا وجود لها من ذاتها لا قبل ولا بعد . وإنما توجد لها من باربها . وإن كانت حالة من خارج ويصح أن تكون موجودة فالكلام فيها كالكلام في الأول : فإن صح أن تكون موجودة فلم لا يصح أن تكون الأشياء موجودة ؟ !

الفرق بين الميولي والمعدوم أن الميولي معدوم بالعرض موجود بالذات ، والمعدوم

معلوم بالذات موجود بالعرض إذ يكون ، (٣٩ب) وجوده في العقل على الوجه الذي يقال : إنه متصور في العقل .

قولهم : « يلزم أن يكون في الماضي أشياء بلا نهاية » : لا يستلزم أن تكون في المعلومات أشياء بلا نهاية ؛ إنما المستلزم أن تكون أشياء غير متناهية موجودة معا . فأما أن يوجد شيء بعد شيء من الغير المتناهي فهو مطابق لما عليه الأمر في الوجود ، فإن الحركات الماضية التي تمادت إلى هذه الحركة الموجودة في الوقت غير متناهية وقد انتهت إلى هذه الحركة وهذه الحركة موجودة ولم تكن موقوفة الوجود على مالا ينتهى . ولم يلزم الشك الذي أتى به بجي (١) وهوان^١ وُضِعَتْ هذه الحركة سرمدية وكانت كل حركة موقوفة على حركة ؛ لم تكن هذه الحركة الموجودة في هذا الوقت موجودة .

قولهم « كان ولا تخاف » : إن عني به مجرد مفهومنا لوجود الباري مع عدم الخلق يتناول حيث لا يكون ولا خلق حين بعدم الخلق ويبقى هو . فإن ذلك : « كان » على معنى ثالث غير الخلق وغير الخالق ، ويكون يدل على غيرهما كان الكون معنى غيرهما ويصح في هذا الكون القسوت^٢ والحقاق . فهذا الكون غير الباري ، وهو شيء غير ثابت هو صفة الزمان أو الحركة ، وكلاهما متعلق بالחס .

القابل يعتبر فيه وجهان : أحدهما أن يكون يقبل شيئا من خارج فيكون ثم انفعال وهيولى يقبل ذلك الشيء الخارج ، وقابل من ذاته لما هو في ذاته لا من خارج فلا يكون ثم انفعال . وإن كان هذا الوجه الثاني صحيحا . فجائز أن يقال على الباري .

سبب علمنا بالأشياء قد يكون وجودها كما يكون تصادف بحواسنا صورة ييت فتحدث منها صورة في أذهاننا . وقد يكون علمنا بها سبب إيجادها : كما يكون علمنا بصورة ييت بأن حدثت صورته في أنفسنا سببا لأن نوجدتها .

الأشياء التي نسميها اتفاقات هي واجبات عند الله فإنه يعرف أسبابها وعلاها . أنا إذا علمتُ جزيئا ما ككسوف ثم علمت لا كسوف فليس علمي بالأول هو علمي بالثاني لأن ذلك قد تغير . لأنني أعلم كل واحد منها في آن مفروض وأكون قد أدخل الزمان فيما بينهما فتغير على^٣ .

لو أفرقنا هذا الجزئي من جهة علله وأسبابه الكلية وعلمنا صفاته المشخصة له بأسبابها

(١) المنفرد من بحر النعم ، في رده على برقلس فيما ذهب إليه طائفة من أئمة وأهبة العالم

Johannes Philoponus : De Aeternitate mundi contra Proclan. Editor Hugo Rebe. Lipsiae, B.G. Teubner, 1899, XIV — 499 pp.

وعلاها الكلية لكان عامنا هذا كائناً لا يتغير بتغير المعام في ذاته فإن أسبابه وعلاها الكلية لا مشخصاته لا تتغير ولا تفقد .

م مشخصاته وإن كانت جزئية فإن لها عللاً وأسباباً كلية لا تتغير ، فالإدراك يعرفها كلها كلية وهو يعرف أوائها من ذاته لأن وجودها عنه . وهو يعرف ذاته ويعرفها علة وأولاً للصنوع الموجودات عنه . فعلمه غير مستفاد من خارج يلزم ذاته وذاته لا تتغير . الأول يعرف الشخصي وأحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من أسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدية إليه . وهو يعرف كل ذلك من ذاته إذ ذاته هو سبب الأسباب . فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة .

ينبغي أن نجتهد في أن لا نجعل علمه عرضةً للتغير والفساد أثبتة بأن نجعله زمانياً أو مستفاداً من الحس ومن وجود الموجودات فيلزم ذاته أن أدخل في عامه الزمان فيكون متغيراً وفساداً ، لأن الشيء يكون في وقت بمجال ، ويكون في وقت آخر بمجال آخر . الأول يعرف هذا الكسوف الجزئي بأسبابه المؤدية إليه ووقته الشخصي الذي يكون فيه بأسبابه الموجبة له ، ويعرف مقدار لبثه بسببه ، ويعرف انجلاءه بالسبب الموجب له ، وكل ذلك يعرفه كلياً بأسبابه المؤدية إليه الموجبة له ، ويعرف المدة التي بين الكسوفين وجميع أحواله وأسبابه الشخصية ، فلا يتغير علمه بتغير هذه الأشياء وتخصمها إذ ليس يعرفها مشاراً إليها .

الشيء المشار إليه لا يعرف معقولا إنما يعرف محسوماً ، والمعلوم من الأشياء الجزئية لا يكون معقولا بحيث يصح حمله على كثيرين فإن المعقول من هذا الشخص من جهة ما هو جزئي معقول غير محدد فلا يصح حمله إلا عليه . ويكون ذلك متخيلاً بالحقيقة لا معقولا . وإذا كان المعقول معقول شيء من نوعه في شخصه كان معقوله محدوداً . فصح حمله على كثيرين وصح الاستناد إليه إذ هو لا يتغير ، وتكون جميع عوارضه وصفاته المستندة إليه معقولة كالحال في الشمس وعوارضه وصفاته كالشعاع .

العلم في الأول غير مستفاد من الموجودات . بل من ذاته . فعلمه سبب لوجود الموجودات ، فلا يجوز على عامه التغير . وعامنا مستفاد من خارج فيكون سببه وجود الشيء . وإذا كنا لا نترك إلا الجزئيات المتغيرة فعلمنا يتغير ولأنها تبطل فيبطل علمنا بها . والمثال في كون علمه سبباً لوجود الموجودات هو كما لو علم إنسان صورة بناء فبنى على تلك الصورة بناء : لا كمن يعلم صورة بناء حاصل بالفعل قائم .

لما كان عامه سبباً لوجود الموجودات عنه من دون آلة وإرادة متجودة ، بل كانت الموجودات تابعة لمعلوماته - صح معنى : قوله : « كُنْ فيكون » .

الحى هو الدَّرَكُ النِّعَال. ولما كان عامه سبباً لوجود الأشياء وكان علماً بذاته كان من حيث هو عالم فاعلاً ، فكان من حيث هو عالم سبباً إذ لا يحتاج إلى شيء آخر به بفعل كما لو كان علماً بكنى في أن بفعل شيئاً لم نحتاج معه إلى قوة أخرى بها بفعل ، بل كنا من حيث نحن عالمون - فاعلين ولكننا أحياء من حيث نحن عالمون .

العالم فى الأول هو نفس الإرادة لأن هذه المعلومات مقتضى ذاته ، وهذا المعنى هو معنى الإرادة .

هذه الموجودات على ما هي موجودة عليه مقتضى ذاته وذاته تقتضى الصلاح ونظام الخبر فى الكل ، فهى غير منافية لذاته . فهذه الأشياء مرادة . ولو كانت منافية لذاته لما أوجدناها وإذا لم تكن منافية له فهى على مقتضى ذاته ، فهى مرادة والإرادة فىنا فى مثال البناء هو أننا لا نريد إلا بعد أن يشوقنا شيء إلى عمل ذلك البناء . وفى الأول لا يصبح أن يشوقه شيء إلى إيجاد ما هو معلوم له ، فمعلومه مرادة وكثير مما نعلمه لا نريده ، إذ لا يكون لإرادتنا لذلك المعلوم داع أو شوق . والإرادة فىنا تحصل من تخيل يتبعه جماع أو حركة نحوه ، والإرادة بعينها فيه القادرة . لأنه لو كان يصح فىنا أن تكون الصورة المعلومه علة لوجود البناء لكان نفس وجودها قدرة فىنا ، لأن معنى القدرة فىنا هو أن نقدر على إيجاد ما علمناه وذلك فىنا يتعاقب بالقوة المحركة وبالألات المحركة . وإذا كان ذلك غير جائز فى الأول ، أعنى أن يحرك شيئاً أو يستعمل آلة كان المعلوم كافياً به أن يوجد منه ما هو معلوم له إذ هو سبب الفعل لا بقوة أخرى بفعل . وذلك بعينه هو الحياة لأن معنى الحى هو الدَّرَكُ النِّعَال. ولما كان معلومه قارنته ، وكان ذلك بذاته صح أن يقع عليه اسم الحياة . إلا أن اعتبار هذه الأشياء فيه مختلفة فإن كونه علماً يكون بسلب المادة عنه فحسب ، وكونه حياً يكون بالسلب وإضافته إلى الموجودات فإنه بإضافته إلى الكل يكون حياً فى العلم تسلب عنه المادة . وفى الحياة تسلب عنه المادة ، وبضاف إلى الموجودات حتى نصبح الحياة .

فى بعض صفاته تسلب عنه أشياء ، وفى بعضها إضاف (٤٠ ب) إلى أشياء ، وفى بعضها يسلب عنه ويضاف جميعاً .

إن وَرَدَ على ذات البارى شيء من خارج يكون ثم انفعال : ويكون هناك قابل له لأنه يكون بعد ما لم يكن . وكل ما يعرض أن يكون له بعد ما لم يكن فإنه يكون ممكناً فيه ، فيطَّل أن يكون واجب الوجود بذاته فيؤدى ذلك إلى تغير فى ذاته أو تأثير شيء من خارج فيه ، فإذا بفعل كل شيء من ذاته .

الرحمة انفعال يعرض للإنسان إذا رأى شيئاً مخالفاً لما جرت به عادته ولما اقتضاه طبيعه .

ولا يصح هنا في الله فإنه بفعل كل شيء بالحكمة المثقنة ، فلا مدخل للانفعال في الحكمة :
ما يوجد عن العلة فيجب أن يوجد عنها بوجوب . فإنه مادام لا يجب عنها وكان ممكنا
فإنه لا يوجد عنها .

العلة لثباتها تكون موجبة المعلول ، وإلا لم نتم علتيتها ، ونحتاج إلى ما تم به فيكون
ذلك الشيء هو العلة القريبة .

العلة التي يحدث فيها أمر به نتم علتيتها من شأنها أن تنفعل وتغير ويدخل عليها الحركة
وكل ما يتفعل ويتغير ، فإنه مادة أو مادي . فذلك العلة تكون إذن جسما ومحتاجا إلى
الحركة .

المادة الأولى المطلقة تتعلق كونها بالإبداع ، ومادة ماتخصص بصفة أو بحالة حتى نصير
مادة لهذا الشيء دون ذلك الشيء يحتاج إلى سبب حادث ، وذلك السبب إلى سبب آخر
حادث ، وبتمادي حتى تنتهي آخر الأمر إلى حادث بذاته وهو الحركة ، وكل ذلك
يكون لا محالة بحركة . فإن ذلك السبب يوصل العلة إلى المعلول بحركة وذلك إلى هذا
بحركة ، فتكون الحركة متصلة من هذه الجهة .

الأشخاص من حيث هي أشخاص لها معقول كلي ، وإنما تتكرر بسبب الأعراض
والصور ، فالأشخاص متناهية والصور والأعراض عند الأول متناهية ، والنسب بينها
أي بين الأشخاص وبين الصور والأعراض وإن لم تكن متناهية فلها عنده متناهية ،
لأنه إذا كانت الأشخاص والأعراض والصور عنده محصورة كانت النسب بينها أيضا
عنده محصورة معلومة ، وهو يعرف كل واحد من الأشخاص والأعراض والصور
مرة واحدة ، وتكون كلها متميزة عنده بأعراضها وصورها . فأنا وأنت متميزان
عنده بصورتنا وأعراضنا ولواحقنا . وكذلك الكسوفات الجزئية كلها متميزة عنده
بأعراض كل واحد منها ، والأزمنة أيضا متميزة عنده بصورتها وأعراضها ، فإنه
يعرف كل شيء على ما هو عليه في الوجود : كليا كان أوجزيا أو سريديا أو زمانيا ، فإنه
إذا كان يعرف الشيء بلوازمه والزمان من اللوازم ، فإنه يعرف الأشياء مع أزمنتها .

الأشياء المتضادة من شرطها أن تكون في مادة وعلائقها ، وأن تغد صورة وتحدث
صورة فتعاقب على المادة والصور . والأول برىء عن المادة وعلائقها وعن الفساد فلا ضد له .

المتضادان موضوعهما واحد ، وهما يتعاقبان عليه ، ولا يجتمعان معاً فيه أو محلهما
واحد ، فتكون صورتان أيضا متضادتين كصورة الماء والنار فإنهما متضادان
بحرهرهما ولا يجتمعان في محل وليسا يتضادان بكيفيتهما بل بالصورتين اللتين يصدر

عنهما الكيفيتان. والمتحالفان والمتعاديان غير المتضادين كالتحالف بين الحيرانات والعداوة والمتافرة بينهما .

الفاسادات إذا عقلت بما هيأتها المجردة عن المواد وبما يتبعها مما لا تشخص به أى مما لا تشخص به الماهيات المجردة فتعبر جزئية فتكون فاسدة ؛ لم تعقل من حيث هى فاسدة . فإن ما تشخص به الفاسدات تكون متشخصة جزئية وفاسدة أى بالأسباب والصفات الكاية التى يجوز (١٤١) وقوع الشركة فيه التى لا تتغير ، فإن الكليات لا تتغير .

الشخصى وإن كانت له أسباب غير متغيرة بل كلية ثابتة على حال بحيث تعمل عليه وعلى غيره ، فإنه من حيث هو شخصى له معقول شخصى متغير وهو يعقل بشخصيته فيغير العلم به . والأول نعرفه شخصيا معرفة كلية بعلما وأسبابها لا معرفة شخصية متغيرة بل كلية إذ لم تستند المعرفة به من جهة شخصيته ومن وجوده وقت تشخصه ووجوده فإنه يكون حينئذ ملزما من حيث هو محسوس أو متخيل لا معقول . إذا عقلت الأشياء بما هى مقارنة لمادة وتركيب وتشخيص كان معقولا الحاصل فى الذهن مستفاداً من الحس بها وقت الإحساس بها .

إذا كان هذا الكسوف الشخصى معقولا لا من الأسباب الموجبة له ، بل وجوده وقت كونه ، كان معقوله مستفاداً من الحس به . وهذا لا يصح فى البارى لأنه نقص فيه لأنه يلزم أن يكون وجود هذا الكسوف أفاده علما لم يكن له .

الجزئى المنتشر يكون له معقول مستفاد من الحس وهو ماهية المجردة الجزئية المقصورة عليه ، إلا أن معقوله غير محدود فلا يمكن أن يحد الجزئى الذى هو شخصى . ونوعه مجموع فى تشخصه فإن معقوله محدود ، فإن ماهيته المجردة كلية ثابتة والأول ماهيته المجردة غير كلية ولا ثابتة فلا يمكن أن تحد ؛ إذ الحد هو تعريف الماهية وماهية الجزئى المنتشر تكون مقصورة عليه فيفسد بفساده .

البارى يعرف ذاته ويعرف لوازم ذاته ويعلم الموجودات عنها وأنه مبدأ لها ويعرف ما بعدها وما بعدها إلى ما لا يتناهى . فإذا عرف الأشياء الجزئيات من جهة كلية فلما يعرف أسبابا وأسباب أسبابها إلى أن تأدى إلى ذاته فيعرف كل ذلك من ذاته لامن خارج فيكون لغيره فيه تأثير . وهذه العلل والأسباب لا يدركها عقل فلها متتالية مرتبة بعضها على بعض فتكاد أن لا تنتهى .

له الموجودات من لوازم ذاته ، ولوازمه فيه بمعنى أنها تصدر عنه لا أن تصدر عن غيره فيه فيكون ثم قابل وانفعال . فنقول فيه بجنس على وجهين: أحدهما أن يكون من

غيره فيه ؛ والآخر أن يكون فيه لاعتباره غيره ، بل فيه من حيث يصلح عنه .
 البارى يعرف كل شخصى بعقله وأسبابه . وتلك العلل والأسباب وإن تخصصت
 بذلك الشخص شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص وحال متشخص قد اكتنفته . ومعناه
 بالإضافة إلى ما شخصه من الزمان الجزئى المتشخص والوضع الجزئى المتشخص أو حالة
 أخرى تشخصه . وتلك الأحوال التى شخصته هى أيضاً متشخصة ولها علل وأسباب
 جزئية إذا أخذت بتلك العلل والأسباب التى كانت أيضاً بمنزلة ذلك الشخص . فكونها
 تستند إلى مبادئ كل واحد من تلك المبادئ نوع لتلك الحالات فى شخصها فإن لهذا الزمان
 الشخصى ولذلك الوضع الشخصى وتلك الحالة انشخصية نوعاً يحتمل عليها وعلى أشخاصها
 التى هى تطراً ، وذلك النوع هو كالزمان المطلق والوضع المطلق أو الكيفية المطلقة .
 فالبارى يعرف تلك الأحوال بعلاها وأسبابها . ومن جهة كليتها التى لا تنفس . فإن كان
 ذلك الشخص مما هو فى العقل شخص وهو الواحد فى نوعه كالشمس مثلاً فإنه يعرفه
 وإن كان النوع منتشر فى الأشخاص عرف النوع وأشخاصه من جهة عللها ؛ وأسبابها
 الكلية لا تتغير فتغير معلومه (٤١ب) .

البارى يعلم أن فى الأشخاص شخصاً جزئياً صفته كذا وعقله كذا ، ويعرف علل
 علله ، ويعرف مشخصاته وأحواله وعلل مشخصاته وعلل أحواله وكليات مشخصاته
 التى هى كأنواع لتلك الأحوال الجزئية . فهو يعرف تلك الأحوال من جهة كليتها .
 قد يكون لشيء واحد مبادئ كثيرة كل واحد منها نوع فى شخصه ، وقد يكون له
 منها مشخص له صفات كثيرة كل واحد من تلك الصفات يكون أشخاصاً لها أنواع
 كالزمان الواحد الذى الزمان المطلق نوع له والوضع الواحد .

العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هى عليه من ترتيبها وعلاها وأسبابها دفعة
 واحدة بلا انتقال فى المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال فى النفس بأن يكتب علم
 بعضها من بعض فإنه يعقل كل شيء ويعقل أسبابه حاضرة معه . فإذا قيل للأول عقل
 قيل على هذا المعنى البسيط أنه يعقل الأشياء بعلاها وأسبابها حاضرة معها من ذاته بأن
 يكون صدور هذه الأشياء عنه . إذ له إليها إضافة المبدأ لا بأن تكون تلك فى صورة الأشياء
 التى يعقلها متصورة فى ذاته وكأنها أجزاء ذاته ، بل تفيض عنه صورها معقولة وهو
 أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور المتألفة عن عقليته . والمعقولات البسيطة هى أن تكون
 كلها على ما هى عليه من ترتب بعضها على بعض . وعلية بعضها لبعض حاصلة له دفعة
 واحدة على أنها صادرة عنه إذ هو مبدأ لها . والمثال فى ذلك هو أن نقرأ كتاباً فنسأل

عن علم مضمونه ، ليقال : هل تعرف ما في الكتاب؟ فنقول : نعم ، إذ كنت تتقن أنك تعلمه ويمكنك تأديته على تفصيله . والعقل البسيط هو المصور بهذه الصورة . وليس في العقول الإنسانية عقل على هذا المثال ويكون متصوراً بصور المفعولات جملة واحدة ودفعة واحدة . فكما يسمع القصة مثلاً يتمثل له الحد الأوسط من غير اكتساب وفكر فيه وانتقال من معلوم إلى مجهول اللهم إلا أن يكون نبياً . والعلم العقلي هو بلا تفصيل ، والنفساني هو بالتفصيل .

كل معقول للأول بسيط ، أي معلوم له بماله من اللوازم والملازومات إلى أقصى الوجود . الأول يعقل الأشياء والصور على أنه مبدأ لتلك الصور الموجودة المعقولة وأنها فائضة عنه مجردة غاية التجريد ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة بل يعقلها بسيطاً ومعاً باختلاف ترتيب ولبس يعقلها من خارج .

كما أن وجود الأول مبين لوجود الموجودات بأسرها فكذلك تعقله مبين لعقل الموجودات ، وكذلك جميع أحواله فلا تقاس حالة من أحواله إلى ماسواه . فهكذا يجب أن يعقل حتى يسلم من التشبيه ، تعالى عن ذلك .

الموجودات كلها من لوازم ذاته ، ولولا أنها من لوازمه لم يكن لها وجود . وكذلك هي منتشة الصور في العقول ، وهي فيها كالهيات الموجودة فيها إذ هي معلولة للهيات الموجودة فيها ، ولولا ذلك لم تكن موجودة . وكذلك الكائنات والحادثات منتشة في نفوس الكواكب والأفلاك ، ولولاها لم تكن كائنة ، فلو كانت نفوسنا تنخيل بقوة خيال الكواكب والأفلاك لكانت مطالعة لجميع ما يحدث ويكون .

يجوز أن يكون للشخص الواحد (١٤٢) صفات وأحوال تكتنفه من جهات تكون كلها مشخصة له . ونكون أيضاً شخصيات لا محالة لأن ما يشخص الشخصي شخصي وتلك الشخصيات أيضاً لها مشخصات جزئية فتتسلسل وسببها الحركة التي تقرب وتبعد ، وهي غير متناهية إلا أنها لا توجد معاً بل يفوت شيء ويلحق آخر .

قوله : « فيستند إلى أمور شخصيه » أي من حيث وجود ذلك النوع في شخصه .

الأشياء الفاسدة تترك من وجهين : إما أن تترك بشخصيتها وجزئيتها وذلك إما بالحس أو التخيل ، وإما أن تترك بأسبابها وعللها . والعلم بها من الوجه الأول يتغير بتغيرها ، وبالوجه الثاني لا يتغير لأن ذلك السبب كلي لا يتغير وهو نوع في شخصه وهو مقول عليها وعلى غيرها من أشخاص ذلك النوع ، وذلك كإنسانية زيد ، فإن العلم بها

من جهة شخصيتها يبطل بطلانها . فاما الماهية المجردة التي هي الإنسانية التي هي نوعها المحمول عليها وعلى غيرها فلانها لا تنفس ولا يفسد العلم بها .

الصور والحيثات مناهية ، والنسب بينها غير مناهية . فلا يصح أن توجد صورة واحدة مراراً كثيرة معارضة للأول . بل توجد الصور والحيثات عنه وهي مناهية معلومة أي موجودة عنه ، وإذ هذه الصور توجد عنه فيوجد مع وجودها النسب التي بينها وإن كانت غير مناهية لأن تلك النسب ليست هيئات توجد فلا يصح وجودها غير مناهية ، بل يكون وجود هذه النسب له مع وجود هذه المناسبات من غير أن يحتاج إلى اعتبارها بل تكون معتبرة له . فلذا النسب الغير المناهية موجودة في ذاته . وإذا كانت موجودة فهي معلولة له ، إذ نفس وجودها هي نفس معالومتها له . وعلى هذا الوجه يكون عام الأول فيسقط إذاً أنه يعلم الأشياء الغير المناهية ، والغير المناهية لا يحيط بها علم .

الأبديات وسائر الموجودات في حالة واحدة لما أحوال ونسب لبعضها إلى بعض ، وتلك النسب كلها موجودة معاً للأول فهي معلولة له . مثال تلك النسب هو أن تكون إما نسبة إضافية أو نسبة تضادية أو نسبة عليية ومعلولية وكل واحد من هذه النسب لا ينتهي ، ولها اعتبارات غير مناهية فكل واحد من تلك الموجودات من المبيئات والصور يكون علة للآخر ويكون معلولاً للآخر ويكون مضاداً لشيء ويكون مضابفاً لشيء ويكون له إضافة في إضافة وتركيب إضافة مع إضافة وأحوال غير مناهية . إلا أنه لما كانت الصور والحيثات مناهية وهو يعرفها مناهية وجب أن يعرف النسب التي بينها مناهية وإن كانت غير مناهية لأن تلك الصور والحيثات المناهية موضوعة لاعتبارات غير مناهية ، وتلك الاعتبارات تكون حاضرة له لا يحتاج إلى اعتبارها كما نحتاج نحن إلى اعتبارها : فلما إما أن تكون . أعني الصور والحيثات . غير حاضرة لنا فنحتاج إلى طلبها والبحث عنها ، أو نكون كل واحدة منها حاضرة لنا فلا نعرف لوازمها والنسب التي بينها . ولانعلم أنها لازم أبيض (١) ، وملزوم أبيض ، وعلة أبيض ومعلول أبيض ومضاد أبيض ومضاف أبيض .

العلم الزماني هو أن ندرك ذلك المعلوم في زمان أدرك كما أدرك الشيء المنسوب إليه كما يقول هذا الشيء في هذا الزمان من حيث هو متخيل أو محسوس أو معقول (٢٤ب) من حيث تأدّي إلى العقل منهما ، لامن حيث حكم به العقل من أسبابه وموجباته . الأول بعقل ذاته . ويعقل لوازمه . وهي المعقولات الموجودة عنه . ووجودها معلول

(١) أبيض : موجود . ، وجود . وشابها هو : ليس : عدم وجود .

وعقله لها ، ويعقل لوازم تلك الموجودات من لوازمها مثل الزمان والحركة . وأما الفاسدات فإنه يعقلها فاسدة من جهة أسبابها وعللها كما تعقل أنت فاسداً إذا عقلته من جهة أسبابه ، مثال ذلك أنك إذا عقلت أنه كالحا تعفت مادة في عرق تبعها حتى وتعلم مع ذلك من الأسباب والعلل وأن شخصا ما يوجد تحدث فيه هذه فتحكم أن ذلك الشخص بـحـم فـهـنا الحكم لا يفسد ، وإن فسد الموضوع وشئ آخر وهو أن العقولات التابعة للمحسوسات بما لم تدرك بـلـة فإن كل ما نحس تعقله من وجه . وإن لم يكن معقولا من جهة العلل والأسباب فإنه زمانى متغير وبالحقيقة المدرك الزمانى يكون بالحس والتخيل ، إذ نحن ليس بممكن أن نصادف شئاً جزئياً إلا في زمان . والأول حكمه بخلاف حكمنا ، فإن الزمان هو معقول له من كل وجه ، وهو محسوس لنا من وجه . ومعقول من وجه والمشتخصات أيضا معقولة من وجه ما ، فإن وضعاً ما أوجه سبب من الأسباب يمكن أن يعقل ذلك السبب كلياً والوضع كلياً . والأول لما عقل هذه الأشياء على ترتيب وجودها أدركها كلها على ترتيبها . والشخص وإن كان في الوجود شخصياً فإن ذلك الشخص عقلى عنده من حيث أدركه من أسبابه . وعندنا أيضا لو أننا أدركنا علل شخص ما ، كنا نتحكم بأنه كلما وجدت تلك العلة وجد شخص تلك العلل علل شخصيته ؛ لكننا لانعلم أى سبب يتأدى إلى وجود هذه الأسباب فإن الأسباب السابقة غير متناهية . وعند الأول تلك الأسباب على نظامها وترتيبها معقولة له فلا يعزبُ عن علمه شئ من الموجودات .

نحن إذا أدركنا شخصا ما . حكم العقل بأنه لانتفع الشركة فيه . ولا يحمل على كثيرين . فنـدرك من هنا أنه شخص . فلو عرفنا هذا من حيث هذا الشخص لكان يجب أن نعرف شخصيته من علله وأسبابه ولوازمه حتى يتأدى إلى ذات البارى . وليس هذا في قدرة البشر . وكان علمنا بشخصيته يصبح اذ ذاك لاحقاً استفدنا شخصيته ووجوده من الحس .

لا يصح أن نكون صورة واحدة معقولة مرارا كثيرة ، كما نعقل نحن صورة النفس من أشخاص الناس فإننا نعقلها مرة واحدة . ولكن تارة مع لوازم هذا الشخص وتارة مع لوازم ذلك الشخص ، أو كالصورة الجسمية التى تشترك فيها أشياء جسمية كثيرة ويكون كل واحد من تلك الأشياء له لوازم غير لوازم الآخر .

لو كانت الصور والحيثات محصورة مجموعة حاضرة لنا ، وكذا نعرف النسب بينها من غير تكلف اعتبار تلك النسب ، وإن كانت تلك النسب في ذواتها غير متناهية لكننا

نعرف تلك الهيئات والصور التي هي متناهية مع النسب التي بينها التي هي غير متناهية ، وكان يستطاع إدراك العلم بغير المتناهي . فهكذا يجب أن نتصور علم الباري وأنه يعلم الأشياء الغير متناهية لأن الصور لاحتالة متناهية ، والنسب التي بينها موجودة له معلومة وإن كانت في ذواتها غير متناهية فهو يعلمها كلها متناهية .

لوازم الباري غير متناهية إلا اللازم الأول ، وهو ما عطفه من ذاته من العقل الأول . فأما اللوازم التي (١٤٣) بعده فهي بوساطته وتترتب لازماً بعد لازم ، وهي غير متناهية . واللازم الأول هو اللازم بالحقيقة وهذه الأخير هي لوازم لازمة . لا تنفوم الذات باللازم ، بل الذات توجب اللازم وتقتضيه ، فهي علته وبها وجوده .

قوله : « علة بذاته للخير والكمال بحسب الإمكان » معناه أن إمكان الخير والكمال في الموجودات عنه مختلف . فإن إمكان الخير والكمال في العقول والأبديات هو بخلاف إمكانه في الكائنات الفاسدة وكل شيء يقبل الخير والكمال بحسب ما في حده .

انصور المادية من حيث هي صوراً فعلية ، وإمكان وجود هذه الصور في أشياء أخرى ، فإذاً هي ممكنة الوجود . والصور المارقة هي فعل ، وليس فيها قوة ولم تكن وقتاً بالقوة بل كانت لم تزل فعلاً ، ولا يصح أن تلبس المادة بوجه . فإذاً إمكان وجودها في ذاتها ، ومعنى إمكان وجودها حاجتها إلى موجودها إلا أن إمكان وجودها في أشياء أخرى كالحال في تلك الصور الأخرى .

كيف يكون إمكان الوجود في الأشياء القائمة بذاتها التي ليست في موضوع ولا من موضوع ؟ وانحوة في الأبديات ؟

إمكان الوجود قد يكون مخالفاً للعدم ، وهو المقارن للمادة ، وما هو باعتبار الشيء في نفسه وموضوعه . وماهية الشيء التي لها بذاتها أن تكون ممكنة لا واجبة ولا ممنوعة ، ولها من جهة العلة : الوجود . ومن جهة أن لاعلة : الامتناع .

إن قيل : ما يكون فعلاً كيف يكون قوة ؟ قلنا : إن الإمكان يلزم الوجود . إضافة عقبة الباري إلى الموجودات إضافة مخصصة . وهي إضافة أنها معقولة له ، فإنها تنبض عنه معقولة لا تنبض عنه فيعقلها بعد فلانها لاحتالة معلولة ذاته ، وهو يعقل ذاته ولوازم ذاته . ثم إن كان يعقلها من حيث هي موجودة لامن ذاته فلا يتخلو إما أن يكون مبدءاً لها فلا يعقل ذاته ولا لوازمه ، فيكون إدراكها عند وجودها وهذا محال . أو لا يكون مبدءاً لها ، وهذا أيضاً أشد إحالة .

البارى يعقل نظام الخبر في الكل فيتبع ما يعقله من ذلك نظام الخير ، ولأن ذاته خير تتبع ما تعقله من ذاته خيرية ذاته ، وخيرية ذاته هنا المعنى : وذاته لا تشرف بذلك بل ذلك يشرف بذاته ، وذاته عقل محض وخير محض . فسبب نظام الخير في الموجودات خيرية ذاته ، وليس يتبعه اتباع الضوء للمضي لأن الضوء ليس هو معقول المضي .

المعقول العقل هو البسيط ، والغضائي هو الذي فيه الانتقال من شيء إلى شيء ، أى من المقدمات إلى النتيجة .

الإضافة العقلية إليها ليست إضافة كيف وجدت ، أى إضافة البارى إلى هذه المعقولات إضافة مخصصة معقولة : لإضافة المادة إلى الصورة أى التماثل أو وجود الصورة في المادة . إلى الإضافة إليها وهي معقولة لامن حيث هي موجودة لأنه يعقلها من ذاته لامن خارج . ويعقل من ذاته أنه مبدأ لها . فإن كان يعقلها من حيث هي موجودة يكون إما أن لا يعقل ذاته ويكون يدرك الشيء عند وجوده أو لا يكون مبدأ له . وهنا محال فإنه يعقل ذاته وإدراكه لها من حيث من شأنها أن يفيض عنها كل وجود . وهذا الإدراك للذات يوجب إدراك الأمر اللازم لذاته ، وهو صدور المعقولات عنه .

إضافة البارى إلى هذه المعقولات إضافة فاعل لها قابل ، لأن وجودها من علمه بها فهو (٤٣ب) يعقلها من ذاته ثم يتبع وجودها عقابته لها ، وهي إضافة الفاعل للشيء ولو كان يتبع عقابته لها وجودها كانت الإضافة إضافة قابل لأنها تحصل فيه من خارج . إضافته إليها إضافة المبدأ لها ، وهي أنها فائضة عنه لا أنها فيه : فيكون إضافة قابل كإضافة المادة إلى الصورة .

لا يستنكر أن تكون أشياء محصورة مرسوعة لاعتبارات مختلفة ويعتبر فيها نسب غير متناهية ، وهذه الصور كلها لاشك أنها محصورة للأول موجودة أنه فإنه يعقلها من ذاته والنسب التي بينها وإن كانت في نفسها غير متناهية فإنه يعلمها متناهية . فإن الصور موجودة له وتكون النسب التي بينها لاحتالة موجودة . فهو يعلم جميع الأشياء وجميع نسبها وأحوالها : فالأشياء الغير المتناهية يعلمها متناهية .

عندهم أن الغير المتناهي لا يحيط به علم وأن الأول يخفى عليه بعض حركات أهل الجنة . رحل ذلك أنه يعلم الأشياء الغير متناهية . وذلك أن الجوواهر والأعراض هي متناهية لكن النسب التي بينها غير متناهية أي بين الجوواهر والجواهر ، وبين الجوواهر والأعراض ، وبين الأعراض والأعراض . وهذه المناسبات يمكن أن نعتبرها نحن غير متناهية . فأما عده فهي متناهية إذ قد يصح أن توجد الجوواهر والأعراض المتناهية في الأعيان .

وإذا وجدت هذه الأشياء المتناهية فلا يتوقف وجود النسب التي بينها إلى وقت فإنه لا يصبح أن يوجد شيء ولا توجد لوازمه ، وهذه النسب التي بين الجواهر والأعراض لوازمها ، فما دامت الجواهر والأعراض بالقوة كانت اللوازم بالقوة ، وإذا صارت إلى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل .

وإذا كانت الجواهر والأعراض صادرة عنه فائضة عنه فيضاً عظيماً فالنسب بينها أيضاً موجودة ، فكما أن وجود الجواهر والأعراض معقوليتها له ، كذلك وجود المناسبات معقوليتها له .

تلك المناسبات الغير المتناهية هي موجودة بين موضوعات متناهية . فالأشياء المتناهية موضوعات لمناسبات غير متناهية ، وأنت إذا نظرت إلى أشياء متناهية تحتاج إلى أن تحصل المناسبات بينها في ذنك لافي ذات الأشياء ، وإن مافي ذات الأشياء يكون المناسبات التي هي بينها بالفعل خافية عنك بالفعل . ولو كانت تلك المناسبات بالفعل في ذات الأشياء ففي ذنك لا تكون موجودة بالفعل إلا شيئاً معدشئ ، والأول ليس يحتاج إلى أن يحصل تلك المناسبات حتى تكون في وقت عنده بالقوة إذ وجود تلك المناسبات هي نفس معقوليتها له .

المعقول من كل شيء لا يتشخص بشخص معين ، بل يصير كلياً مشتركاً فيه ، يصير حملة على كثيرين . فالمعقول من حركة ب إلى أ ، إن كان يصح حملة على كل حركة من ب إلى أ ، وهو الصحيح لا يتعين بسببه وجود حركة . وإن لم يتناول كل حركة من ب إلى أ ، لم يكن معقولا بل متخيلاً أو محسوساً .

قولنا : كما وجدت مادة بالصفة الفلانية توجد لها نفس مدبرة هذه المادة المخصصة (١) يصح أن توجد في طبيعة المادة الكلية . فالمعقول من هذا الشخص لا يخص وجوده إذ يحتمل طبيعة المادة من حيث هي طبيعة المادة أن تكون تلك المادة المخصصة لا غير فيجب أن يكون لها مخصص جزئي متخيل أو محسوس . (١٤٤) محسوس .

كل معقول من شيء . وإن كان يصح حملة على كثيرين . فيجب أن يكون بإزائه إمكان وجود لأولئك (٢) الكثيرين حتى يصح حملة عليها . فإن كان ذلك المعقول لا يكون بإزائه إمكان وجود لكثيرين . بل طبيعة واحدة متخصصة . لم تحتج تلك الطبيعة إلى مخصص لها إذ تكون من ذاتها متخصصة . كالفلان التاسع مثلاً فإنه لما كان واحداً

(١) فوقاً قس : المخصصة . وقب : المعممة الشخصية . (٢) ص : ب : لند .

لم يكن له أشباهٌ ونظائر ، وكان المخصص له ذاته أو من ذاته كان لازماً لمعقول واحد ، وليس كون المعقول بحيث يصح حمله على كثيرين يازم أن يوجد عنه كثيرون فليس يكنى المعقول في وجود الكثيرين ما لم تكن طبيعة يمكن فيها وجود الكثيرين . فليس ما يصح حمله على كثيرين يوجب أن يوجد كثيرون . فالفلك التاسع لو كان له أشباه لكان المعقول يصح حمله عليها ، ولكان هذا الفلك يحتاج حينئذ إلى تخصيص بخصصه وبميزه عن أشباهه ، والمشتصات للشيء تكون أمورا تخصص ذلك الشيء الواحد من مشاركته في نوعه . فإن لم يكن من خارج بل كان من ذاته شخص ذلك الذات .

طبيعة الفلك طبيعة واحدة ، وهي لازمة لمعقول واحد . والمعقول من كل دورة من الحركة معقول واحد ، فلو كان كل واحدة من المورات لازماً لتلك المعقول لكان يجب أن توجد كلها معاً أو توجد واحدة بعينها ، كوجود طبيعة الفلك التاسع . فكل واحدة من الدورات لا يصح أن تكون لازمة لطبيعة واحدة سواء أخذنا تلك الطبيعة المعقول منها أي من الحركة أو طبيعة الفلك التاسع كان اللازم الواحد واحداً بالعدد . قد توجب حركة بعض الكواكب شيئاً وحركة غيره المنع منه (١) فيتصادم موجباها فيحدث شيء آخر .

المعقول من نوع مجموع في شخص لا يصح حمله إلا على ذلك الواحد : كالفلك التاسع وكرة الشمس وكرة المشتري وغيرهما لأنه في الوجود كذلك . لكن الذهن لا يمنع حمله على كثيرين . والمعقول من العالم ، وإن كان الذهن لا يمنع من حمله على عوالم كثيرة فإنه مقصور الحمل على هذا العالم لأنه في الوجود وحده . والمخصص لهذا النوع المجموع في شخص هو ذاته أو في ذاته لامن خارج . والمعقول من بيت أبيه مثلاً ، وإن كان يجوز حمله على كثيرين . فإنه محمول على ذلك البيت الواحد لأنه يعتمد بذلك المعقول تخيل ، فالتخيل يخصه .

المعقول من الشيء يجب أن يكون كلياً ، والعقل الصرف لا يتخاط معقوله تخيل . فالأشياء الجزئية يجب أن تخص كل واحد تخص حتى يحصل بالعقل موجوداً إلا أن يكون نوعها مجموعاً في شخص واحد .

المعقول من الشيء إذا كان ذلك الشيء نوعه في شخصه صح وجوده عن المعقول من دون سبب يخص إذ قد يخص مكان وجوده بذاته فلم يصح وجود غير ذلك الشخص حتى كان يحتاج إلى سبب مرجع والمقول من أشخاص نوع واحد سواء كان عقلاً

(١) فلو كان ذلك . وفيه . وفيه لا توجد .

متنفلا أو غير متنفل لم يتكف في وجود تلك الأشخاص إذ كان كل واحد من تلك الأشخاص لا يخالف صاحبه في شيء ولا يتميز عن الآخر بوجه . فليس تناول المعقول لأحد تلك الأشخاص أولى من تناوله للآخر الذي هو قريبه وإن تميزت الأشخاص واختافت حينئذ يكون اختلافها بشيء خارج عن النوعين لاحق من خارج . والكلام في ذلك اللاحق كالكلام في الملحق . فبتسلسل أن لم تكن حركة . ثم الكلام في كل دورة من دورات الثلاث التاسع (٤٤ ب) إن لم يخصه شيء آخر كالكلام في كل واحد من تلك الأشخاص . فالضرورة يجب أن تكون العلة القريبة لتلك الحركة شيئا متخصصا بذاته وبقي أن يبين أن ذلك المتخصص هو الإرادة الجزئية .

كل دورة لها وضع مخصوص .

العقل المتخصص لا يكون فيه شيء بالقوة ، بل تكون معقولاته حاضرة معه دائما والنفس إذا انتقلت من معلوم إلى مجهول ففيها ما بالقوة لأن مجهولها كان بالقوة ثم صار بالفعل ، والنفس دائما مستعدة فلا محالة أن المستعد لا يكون حاضرا لها دائما إذ المستعد له لا يصبح أن يكون مستعداً له وهو حاضره ، فإنه يزول حينئذ الاستعداد إذا حصل له . العقل الصرف لا يطلب شيئا . وكل حركة فلانما يطلب بها في شيء تستكمل به . ومثل هذا الطلب يكون لشيء مادي . فلأن لا بد من إرادة جزئية ، والنفس إنما تطلب لتعلقها بالمادة . وإذا تجردت لم تسم نفسا .

الغاية متقدمة في شئيتها على جميع الأسباب ومتأخرة في وجودها عنها . الغاية المعلومة على الإطلاق لا تكون علة بل يجب أن تكون موجودة في نفس الفاعل ، حتى يفعل الفعل : والفاعل علة لوجود الغاية لا لشئيتها ، والغاية علة لأن يصير الفاعل فاعلا فإن علة الثلاثية في شئيتها هي ثلاث وحدات . وأما علة وجودها فشيء آخر هو علة وجود الوحدات .

العلة في أن نصير الغاية غاية ليست هي الفاعل ولا الصورة ولا المادة بل شيء آخر . وقد تكون الصورة نفس الغاية . كالصحة : فلها صورة وهي نفس الغاية .

الغايات في الأمور الطبيعية هي نفس وجود الصورة في المادة لأن طبيعة ما شخصية إنما تحرك لتحصل صورة ماني مادة ما .

الغايات التي تكون صوراً وأعراضاً في المنفعل هي من جهة أن الذي تكون منه بالقوة يصير بها بالفعل خبر . والغايات التي لا تكون صوراً في المنفعل كالاستئذان مثلا

من جهة أن الفاعل يفعل لأجلها هي غاية ومن جهة أن الفاعل يصير بسببه بالفعل فعلاً بعد أن كان بالقوة فاعلاً - خبر "لأن الخير هو الوجود ، والفعل والشر هو مبالغة القوة الذي هو مقترن للعدم .

الاعراض الواقع في الغاية هو أنهم قالوا : إن الغاية من الأعراض اللازمة لطبيعة الأجسام ، وكان يجب أن يكون البحث عنها في العلم الطبيعي لا في العلم الكلي ، وحيث يكون البحث عن أعراض الأجسام المتحركة والسكونية أو المبحوث عنه في العلوم هو الأعراض اللازمة لذلك العلم الموضوع . والعلوم الكلية والتعليمات ليس فيها حركة . والغاية إنما هي للحركة ، ونعني بها ما يتحرك إليه الشيء . - والجواب أن النظر هنا في الغاية ليس هو أنها غاية حركة كما ليس النظر هنا في الفاعل على أنه مبدأ حركة ، إذ ليس كل غاية غاية حركة ، ولا كل فاعل مبدأ حركة . ولو كانت الغاية موجودة في علم مخصص أيضا فليس النظر فيها نظراً مخصصاً وإنما ننظر فيها أنها كيفية كان حكمها لو كانت عامة فيجب أن يكون النظر فيها في العلم الكلي .

الكواكب تخيل الأشياء فيصير تخيلها سبباً لحدوث أشياء ، كما أن حركاتها تكون سبباً لحدوث أشياء . وقد يصير تخيلها سبباً لإيقاع تخيلات في نفوسنا فيبحثنا على فعل أشياء وقد يتخيل الأشياء فيصير سبباً لأموار طبيعية : مثل أن يتخيل حرارة الهواء فيحدث في الهواء حرارة وقد يتخيل فيحدث شيئاً لا يتوسط حركة ، أو مع توسط حركة . والكواكب تصور الحركة الجزئية وما يتأدى (١٤٥) إليها الحركة وتقضيها تلك الحركة فيعقل ما يحدث عن تلك الحركة فلا يعقل ما يحدث عن غير تلك الحركة . ولو كانت تصور غير تلك الحركة لوجب أن تحدث حركتان معا ومقتضاها . وهنا محال . وتلك الأجرام والنفوس لا تتخيل المحال ، ولا تكون كاذبة ألبتة والسبب في الاختلاف الواقع في التخييل . وكذب بعضه وصدق بعضه ، إنما يكون بسبب القابل وأنه مستعد لقبول فساد المزاج وفساد التركيب وغلبة الأخلاط بعضها على بعض وتشويش الفكر وخواؤه من القوة العقلية كما يكون حالنا في المنام عند استيلاء القوة الخيالية . وليس في التلك شيء من هذا لأن هناك صفاء القابل وقلة العوائق فلا يتخيل إلا الواجبات دون المحالات . وأما الفاعل وهو العقل الفعال المفيض عليه العقل ، أي التخييل ، فهو واحد فلا يكون من قبليته خلاف في التخيلات .

التأثيرات من نفوس الكواكب في نفوسنا لا يكون بفعل وانفعال كما يكون بالحركات فلما تصور شيئاً فيكون لنا ذلك الشيء دفعة كما تصور لنا صخرة أو غش فيكون

لنا ذلك الشيء ' وقد نتصور شيئا فيصير ذلك سببا لتصورنا لذلك الشيء فيبعثنا على فعله
إذ نتصورنا تابع لتصورها وذلك بأن نتصور تلك النفوس أننا ندعو ، فتعلم أنه ليس
هناك مانع فنتبع دعاءنا الإجابة .

تلك النفوس نتصورنا وتصور لوازمنا ، ومن لوازمنا أننا ندعو فينتج دعاءنا
الإجابة إذا لم يكن مانع ، ولذلك أمرنا بالدعاء وتوقع الإجابة .

ليس للأزائل إلا العقليات الصرفة ، فإن المعقولات تكون حاضرة لها فلا تحتاج
إلى فكرة . ولا يكون لها الوهميات فلا توهم الأشياء .

مصادمات الأسباب هو تلاقيها وتوائى بعضها مع بعض ومعارضة بعضها لبعض
وتأدية بعضها إلى بعض واستمرارها على التالى والنظام وانجرارها تحت حركة
الأفلاك وتخليلات نفوس الكواكب. وقد يكون الشيء سببا لشيء بالذات ولغيره
بالعرض . وقد تكون أسباب كثيرة تتوائى فتصير سببا لشيء . ومثال الذاتى والعرضى
فى الأسباب أن تكون مثلا رطوبة الهواء سببا لاعتدال مزاج رجل يابس المزاج
بالذات لكنه يكون سببا لفساد مزاج رجل رطب المزاج بالذات ، ثم يكون ذلك الرطب
المزاج سببا لحادث آخر أو لموته فيغتم قريب له أو يرث ماله جميع له .

الأسباب السابقة واللاحقة غير متناهية . ولا يمكن الإنسان أن يقف عليها فلإنها
تابعة لحركات الفلك الغير المتناهية ، إذ كل حادث فيه حركة فإن حركة ما
أوقعت فى نفس الإنسان أن يزرع ، وحركة أخرى كانت سببا للزراعة ، وحركة
أخرى كانت سببا لاستعداد البذر للنبات : فإن البذر لما حصل فى الأرض حصل على
نسبة أخرى صارها مستعدا لقبول صورة النباتية من مفيد الصور . ثم كذلك وحلم جرا ،
لأن البذر يتجدد له بسبب بتجدد حركات إلى أن يحصد ويؤكل ويستحيل مثلا متبا
ويصير إلى رحم ويتكون منه حيوان . وهذه الأسباب هى معدات وهى تتجدد وتعدم :
الأسباب قد تكون سابقة وقد تكون واصلة ، كالحادث فى الهواء يكون سببا سابقا
ثم تغير مزاج إنسان واصلا .

السبب الواصل مثلا موت إنسان ، وسببه الواصل احتراق مزاجه . وسبب احتراق
(٤٥ب) مزاجه تناوله لشيء حار ، وسبب ذلك إرادته ، وسبب إرادته شيء آخر إلى أن
ينتهى إلى حركة الفلك . فهذه هى أسباب سابقة ولا يحيط بها علم البشر . والمنجم الذى
يدعى علم الكائنات لمعرفته بحركة الفلك وممازجة الكوكب والقوى المهيمنة فى

الأفلاك فإنه لا يعرف الأسباب التي بعدها على التوالي حتى ينتهي إلى الحادث ، ولا يعرف الأسباب المنفصلة الأرضية تابعة للحركات . ولما كانت الحركات غير متناهية كانت الأسباب غير متناهية . وأسباب حادث جزئى تركيب تركيباً منتظماً على ترتيب المعلول والمعلول حتى ينتهي إلى حركة الفلك ، ومنها إلى تقدير الباري وإرادته . وكل فعل لنا وكل إرادة وكل تدبير ، لما كان حادثاً كان سببه الحركة ، ولذلك الحركة حركة إلى أن ينتهي إلى الحركة الأولى . فإذا كان كل أفعالنا وإراداتنا وتدبيراتنا بقدر ونحن مخبرون عليه .

قوله : كل ما يكون بعديته بعدية لا تكون مع القبلية موجودة بل بما نراه في الوجود معناه أن العالم وجد بعد أن لم يكن موجوداً بعدية حدثت بعد بطلان معنى هو القبلية .

مصادمات الأسباب تعلق بعضها ببعض وتسلسلها وتؤدي بعضها إلى بعض واستمرارها على نظام من غير أن يتخلله انقطاع أو انحراف شيء . ومطابقتها مسيبتها التي تنطبق عليها نهايات الشيء على الشيء ، فلا يفضل عنها ومعناه مسيبتها التي تكون لها ونختص بها ولا تزيد عليها ولا تنقص عنها .

وجوب الوجود لاعلة له ، ومن خواص الوجود الذي لا علة له أن لا ينقسم ولا يكون اثنين ولا كانت له علة . والمعنى الأحدي الذات لا ينقسم بذاته . وإذا انقسم إلى اثنين فلعلة من خارج غير ذاته . وجوب الوجود معنى أحدي فإن انقسم لم يقسم لذاته وكان له سبب ، ولم يكن حيث وجوب الوجود بذاته .

المعنى الواحد إذا تكثر فلما يتكرر بأسباب لاحقة كالإنسان مثلاً ، ويكون ذلك المعنى لا محالة معلولاً .

وجوب الوجود بمنع عليه التكرر . فإنه إن تكثر لم يكن وجوب الوجود .

المعنى له يفرضون علة الوجود علة حالة من حالات الوجود ، وهو الحدوث ، لاعلة الوجود نفسه . وعلة الوجود تكون مع المعلول . وعلة الحدوث لا تكون معه . وكل من يقول بعلة الحدوث فإنه يعتقد أن الوجودات تحتاج في أن تكون لها هذه الصفة وهو سبق العدم إلى علة ، والوجودات في أن يسبقها عدم لا تحتاج إلى علة بل تحتاج في أنفسها إلى علة . عندهم أن الإرادة شيء خارج عن ذات الباري لا بد من أن يحدث لذاته أوفى ذاته معنى : يؤدي آخره إلى إرادة لأنه لم يرد ثم أراد فإن كان يوجد شيء بعدما لم يوجد

يجب أن نبحث عنه كيف يوجد . وعلى ذات يكون لإرادته داع ، ويكون كلرادتنا ، وإرادتنا يكون سببها الحركة لأنها حادثة . فكل حادث فسيبه الحركة .

عندهم أن ههنا ذاتاً عامة موجودة بالفعل ، وإنها إذا تخصصت بأحوال وصفات صارت تلك الذات متميزة عن نفسها إذا تخصصت بصفات وأحوال أخرى : مثلاً إذا تخصصت بصفات صارت إنساناً ، وإذا تخصصت بصفات وأحوال أخرى صارت حبراً آخر أوجماًداً : وهى عندهم موضوعة لأشياء كثيرة ، وكونها ذاتاً غير كونها إنساناً . ويمنون بذلك ما نعبه بالكلى الذى هو لازم للحقائق فى أذهاننا .

عندهم أن علمه لذاته . وأنه إذا قابل به هذا المعلوم صار عالماً بذلك ، وإذا قابل بمعلوماً آخر (١٤٦) صار عالماً لذلك الآخر . ومثله بالمرآة التى تقابل بها الشئ فتتطبع فيه صورته .

إذا كان معلول أخير وعلة لتلك المعلوم ، لكن هذه العلة أيضاً معلولة ، ولم تكن هذه الواسطة متنتهىة إلى طرف غير معلول - لم يصح وجودها لأن حكم الواسطة فى أنها تحتاج إلى علة أخرى واحد سواء كانت الواسطة واحدة أو غير متناهية . ثم العلة يجب أن تكون مع المعلوم . ومثال ذلك إذا كان معلولاً أخيراً وبطلته لكنه يحتاج أيضاً إلى علة لم يصح وجود سواء كان واحداً أو غير واحد لأن يكون هناك طرف ينتهى إليه . فإن ت وما يجرى مجراه حكمه حكم الواسطة فى أنها تحتاج إلى علة من خارج .

لا يجوز أن يكون فى الوجودات أشياء : علل* ومعلولات ولا ينتهى إلى علة غير معلولة . لا يصح أن يكون فى الوجودات شئ لا ينتهى إلى طرف .

الموجود المتعلق بالغير إنما صار متعلقاً بالغير فى ذاته ممكن الوجود وهذا الممكن الوجود قد يصح أن يكون دائماً مع العلة . وقد يصح أن لا يكون كذلك ، بل يكون مسبوق العدم . فكونه مسبوق العدم أحصر من كونه محتاجاً إلى علة ، لأن الحاجة إلى العلة بسبب الإمكان الذى يعنى ما يسبقه العدم وما لا يسبقه . فإذا تعلق هذا الوجود بالفاعل أولاً بسبب المعنى العام ، وهو الإمكان ، لا بسبب المعنى الخاص وهو سبق العدم .

العلة علة لوجود المعلوم : وإذا وجد المعلوم صار علة لوجود العلاقة بينهما . والمعية إما أن تكون واجبة ذاتية من حيث وجود كل واحد منهما . فالمتضايفان معاً فى الوجود . وليس يصح فى الوجود الواجب بذاته المعية لأنه إن كان يقتضى ذلك الوجود أن يكون مع فقد تعلق بشرط ، وواجب الوجود لا يتعلق بشرط . فإذا التكاثر فى المعية يصح فى

وجودين غير واجبين بذاتيهما . وإما أن يكون أحدهما علة والآخر معلولا فتكون العلة علة لوجود المعلول . ووجود العلاقة بينهما . فلا يكونان متكافئ الوجود . وإما أن يكون وجود كل واحد منهما عن ثالث فيكونان من حيث التكافؤ معلولين ، وقد يكون ذلك الثالث سبباً لوجودهما وسبباً للعلاقة . فيكون التكافؤ بالعرض كالأخوين اللذين عنهما الأب وهو علة علاقة المية .

المقدمات الطبية ممكنة على التساوى فتكون نتائجها ممكنة على التساوى ، فلا يرجع أحد الطرفين على الآخر ، فلأجل ذلك صار يقع فيه الغلط . وقد تكون تجريبية ، وكذلك المقدمات النجومية . ولهذا ما يعتذر على الطبيب الحكم إذا كانت المقدمات ممكنة ، فإن النتيجة تكون ممكنة ويصح الطرفان عنده ولا يمكنه الحكم بأحدهما . ولذلك قد يشق عليه معرفة كمية الأخلط التي في البدن ومعرفة كمية ما زاد أحدهما عن مقداره حتى يرده إلى حال اعتداله بعلاجه . فإنه إن زاد في العلاج الذي يريد رده به إلى حاله . أوقعه في مرض آخر . وإن نقص نقص عن المقدار المحتاج إليه .

مشتخصات الشخص غير مقومات الماهية . فإن المشتخصات أعراض ولوازم لأسباب في مادة الحيوان . والإنسان لا يبطل ببطالنها . لإنسانية كما تبطل الحيوانية ببطالنها لإنسانية فإن الحيوان الذي كان يتكون إنساناً إنما جعله حيواناً ما ينعدم فيجعله إنساناً . وإذا بطل ما كان يجعله إنساناً بطل أن يكون حيواناً . وليس كذلك الحال فيما كان تشخص به أو تغير وبطل . فإنه لو تغير ما كان تشخص وعرض أصداد تلك اللوازم والأعراض (٤٦) لكان الإنسان هو هو بعينه . وليس حقاً ما يقال إنه لو لم يكن تابعه ما جعلته إنساناً . بل لحقته أصدادها لكان يكون حيواناً غير إنسان . وهو ذلك الواحد بعينه ، فإن حصته من الحيوانية بطلت ببطالنها . لإنسانية .

الفصل يجب أن يلحق لحقاً أولاً ، ولا يكون لاحقاً ما فوقه ، حتى يكون فصلاً بجنسه . كالبياض والسواد لا يجوز أن يجعلا فصاين للحيوان لأنهما لا يلاحقانه لكونه حيواناً بل لكونه جسماً فهما للجسم أولاً .

معنى قولنا : إن الفصل لا يندحيقفته الجنس (٥١) هو أن الناطق به يصح وجود الحيوانية ، وليس يصح به حقيقة الحيوانية (١) ، فإن الحيوان على الإطلاق ليس له قوام ولا وجود بذاته فالناطق يصح وجود الحيوانية .

كون الحيوان حيوانا لا يصح أن يختلف : فالحيوانية لا تختلف من حيث هي حيوانية لأن هذا المعنى يحصل بذاته .

القوة السارية من فلك الأفلاك إلى جميع الأجسام الموجودة في العالم بها ينشئ كل واحد منها إلى خاص مصلحه ، وتحتها القوة السارية من فلك البروج فإن بها يقوى كل واحد من أجسام العالم على إيراد فعل مايلقى به .

الشيء قد يتقدم على الشيء في معنى ، ويكون معه في معنى آخر كما يتقدم زيد على عمرو في العلم مثلاً ويكونان معا في الزمان . والعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول لا يجوز أن يكونا معا بل يتقدم العلة على المعلول بالذات المتقدم الوجودى وهو تقدم الحاجة والاستغناء ، ولا يجوز أن يستويا في ذلك المعنى حتى يكونا معا .

الشخص لا يجوز أن يكون علة لشخص لأنها يجوز أن يساوبا في الوجود وفي الحقيقة والمعنى . والعلة والمعلول لا يصح ذلك فيهما فإنهما إن تساوبا في الوجود أو في الحقيقة كان المعلول علة والعلة معلولا . ويجب أن يتميزا في ذلك وتكون العلة أبداً علة ، والمعلول أبداً معلولا . وهذا الفصل بنى أمره على ظاهر الحال وكان حقيقة ما يعتقد الفيلسوف بخلاف ذلك . ولهذا أشار في القسم الثانى إلى أنه غير واجب . والذي يجب أن يمتنع في هذا أن العلة تتقدم المعلول بالذات . والشخصان إذا كانا من نوع واحد فليس يصح في أحدهما التقدم الثانى لأن التقدم الثانى هو ما يبنى للعلة مع وجود المعلول لأنه مَقومٌ لها ، والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لأنها إذا اجتمعا في زمان واحد فقد بطل تقدم ما فرض عليه .

العلة يجب عنها نوعٌ من غير نوعها ، كالنار مثلاً التى هى مخالفة لنوع المعلولات لها التى هى الأشياء الذاتية .

الماء والنار هما متكافئان في أنه ليس النار أولى بأن تكون علة للماء من الماء بأن يكون علة للنار . والمتكافئان لا يصح أن يكون أحدهما علة للآخر .

نوع المعلول لا محالة يكون مخالفاً لنوع العلة .

لا يصح أن يكون شخص مامن النار علة لوجود شخص آخر منها فإن العلة متقدمة بالذات على المعلول ، وههنا لا يصح ذلك لأنها في هذا الوجود قد استويا فلا يتميزان ، ولا يدرى أيهما العلة وأيهما المعلول ، وما يكون بالذات علة ، وما يكون بالذات معلولا لا يصح أن يستويا حتى يكونا معا فإن العلة الذاتية لا تنصير مثل المعلول

ولا المعالول يصير مثل العلة . فإن المعالول لا استحيل طبيعته حتى نصير علة .
 وأيضا فإن اتار ممكنة الوجود ولا بُد لها من علة ثانية واجبة فهي بذاتها معاولة ؛ ولها في
 الموجودات علة متقدمة عليها بالذات . وأيضا فإن شخصا من النار يشترط علة قد بعدم .
 والمعالول باق والمعالول لا يبقى مع بطلان (١٤٧) العلة . وأيضا فإن الأجسام استحيل
 لا دفعة بل بحركة . ووجود النارية يكون دفعة فابحس لا يكون علة لما يوجد دفعة . وأيضا
 فإن واجب الوجود بذاته واحد . وهو علة لما بعده والنار من الموجودات التي بعده . فواجب
 الوجود بذاته علة لها . وأما في حدث الأعداد فكلما وجد شخص من النار كان علة بالذات
 لحركة أو تغير أو إزالة لما كان عائقا . فالنار بطبيعتها علة لذلك التغير وللأعداد مع وجودها
 وكل شخص وجيد بان عن الآخر . فمالم توجد الأعداد على الجملة لا توجد حركة
 ولا يوجد مثل المعد . فالنار بإعدادها توجب حركة ، ولا توجد ناراً مثلاً . والنار يصح
 أن تكون طبيعتها علة لطبيعة أخرى من الحركة أو غير الحركة وهذه النار علة
 لهذه الحركة . وأما أن تكون طبيعتها علة لوجود طبيعة النار حتى تكون هذه النار علة
 لوجود تلك النار - فلا يصح .

هذا الشخص من النار لا يجوز أن يكون علامة لذلك الشخص على أنه موجود له . فإن
 التفاعل لشيء يجب أن يكون واحداً . وإذا كان التفاعل واهب الصور فقد وقع
 الاستغناء عن غيره .

يجوز أن يكون لشيء أحوال مختلفة ؛ ويستحق عليها أسبابا مختلفة . فأما التفاعل
 لشيء فلا يجوز أن يكون إلا واحداً . فإذا كان الموجود للشخص الأول من النار واهب
 الصور ؛ فذلك هو الموجود للشخص الثاني ؛ ولا حاجة معه إلى غيره بل يكون الأول
 مسبباً للثاني لا موجداً له .

المعنى العام كالباحس مثلاً إذا انقسم إلى قسميه انقسم بالتفصيل المتنوعة لكل واحد
 من النوعين ، كالألوان إذا انقسم إلى السواد والياض ، والجسم إذا انقسم إلى المتحرك
 وغير المتحرك . ومحال أن تنقلب القسمة وذلك المشار إليه باقٍ أخوهر . أى محال أن
 يكون الأبيض قد انقلب أسود . والجوهر الذي كان عرض له الياض هو باقٍ بعينه .
 وقد زال الياض عنه . وعرض له ثانياً السواد لأن الياض لا يبطل فصله وتبقى حصته
 من طبيعة اللون التي كانت مقارنة له بعينها وإلا فليس بفصل متنوع بل عارض لامتنوع .

الياض إذا استحالت سواداً فإنه يبطل فصله المتنوع له وتبطل حصته من طبيعة اللون

الذى هو جنسه ، فلا يصبر في السواد تلك الحصة إلا على معنى الحد ، أى لا يبطل
وتبقى حصته من طبيعة الجنس ، إلا على معنى الحد لا بمعنى القوام .

لكل واحد من القسمين حصة من طبيعة الجنس . فلا يجوز أن تبطل وتبقى حصته من
تلك الطبيعة . فإنه حيث لم تقع القسمة بالفصول المتنوعة ولا القسمة تكون ذاتية بل
تكون بالعوارض ، ولم يكن القسمان اقسما طبيعة الجنس بالقسمة الذاتية فلا يكونان
قسمين بالذات بل إذا كانت القسمة ذاتية وواقعة بالفصول لا بالأعراض يجب أن يكون
كل واحد منهما لاتفاق حصته الخاصة من طبيعة الجنس فيكون السواد ملازما لخصته
من طبيعة اللون والبياض ملازما لخصته من تلك الطبيعة . وكذلك الحال في الناطق وغير
الناطق .

الجنس لا يكون له قوام بالفعل وإنما يقوّمه الفصل بالفعل . وإذا بطل الفصل بطل
مع حصته من الجنس الذى كان الفصل يقوّمها . وحدث جنس آخر غير ذلك الجنس ،
رئيس هو شيئا قائما بذاته بالفعل فيصير موضوعا لقضامين يتعاقبان عليه . فإذا بطلت
الإنسانية أو النطقية لا يجوز أن تكون الحصة من الحيوانية باقية . بل تبطل تلك الحصة
لأنها كانت تقوم بالفعل لا بالفصل الذى كان يقوّمه . فكذلك السواد والبياض ،
وليس سبيله سبيل الحيوان الموضوع لصورتين .

الجنس والفصل حقيقتيهما أن تعقل معان مختلفة تكون لها لوازم يشترك الجميع في
(٤٧ ب) بعض تلك اللوازم ويختلف في البعض . فاللوازم المشتركة فيها تسمى جنسا ،
والمختلف فيها تسمى فصلا أو لوازم أو أعراضا . ولسائل أن يسأل فيقول : فإذا هي
لوازم . لا تتنوّعت فيقول : إنها لوازم بالإضافة إلى المعاني التى انفصلت عنها اللوازم ،
وهي بمقومات المعنى العامى من حيث المفهوم . وذلك أن المعانى العامة لا وجود لها في
الأعيان كالحيون مثلا وإنما وجودها في الذهن . فهي مقومة لمنطق وجودها أعنى في
الذهن . واللوازم المذكورة في الكتب هي اللوازم بحسب المفهوم : لا بحسب الوجود ،
فالجنس والحركة والإزادة هي لوازم النفس . ولكنها مقومات للحيوان ، أى من
حيث المفهوم . إذ الحيوان لا وجود له إلا في الذهن .

الشيء لا يعدم بذاته إلا لم يصح وجوده . والذى يتوهم في الحركة أنها تعدم بذاتها
محال . فإنها يعدمها سبب . فإذا بطلت الحركة الأولى تبع بطلانها وجود حركة أخرى .
الانقباض والانبساط في البيض هو بحسب الانقباض والانبساط في النفس وهما

معلولاهما ، لكن الآلة التي للنفس أظهرُ فعلاً وأقوى وذلك أخفى . وإنما يكون التفسير أقوى بحسب الحاجة وشدة الحرارة وسعة المكان أعنى الصدر .

حركة الانقباض غير محسوسة ولكنها معلومة ، فإنها لا عمالة ترجع إلى مكانها . البسائط لا فصل لها فلا فصل اللون ولا لغيره من الكيفيات ولا لغيره من البسائط ، وإنما الفصل للمركبات . وإنما نحاذي بالفصل الصورة كما نحاذي بالجنس المادة . والناطق ليس هو فصل الإنسان . بل لازمٌ من لوازم الفصل ، وهو النفس الإنساني مثلاً . الفصول المتنوعة لا سبيل البتة إلى معرفتها وإدراكها . وإنما يدرك لازمٌ من لوازمها ، فلا سبيل إلى معرفة ما تفصل به النفس النباتية عن النفس الحيوانية وعن الناطقة ، ولا إلى معرفة ما تفصل به الحيوانية عن الناطقة ولا شك أن ذلك واحدةٌ منهما فصلا أو فصولا يحصر جنسها ثم يحصر أنواعها .

الفصل المقوم للنوع لا يشترط ولا يدرك علمه ومعرفته ، والأشياء التي يؤثر بها على أنها فصول فإنها تدل على الفصول وهي لوازمها وذلك كالناطق فإنه شيء يدل على الفصل المقوم للإنسان ، وهو معنى أوجب له أن يكون ناطقاً . والتحديد يمثل هذه الأشياء يكون رسوماً لا حدوداً حقيقية وكذلك ما يتميز به الأشخاص وما تتميز به الأمزجة . الميت يحمل عليه الإنسان باشتراك الاسم فيقال : هو إنسان ، وحمله عليه غير واجب فإن الإنسانية تتضمن الحيوانية ولا يصح أن يحمل على الميت أنه حيوان .

لهذه الروح هو النسيم فهي تحمله إلى جوهره وتغتنى به وتخرج ما قد سخن وتستخلف بدله . فأما الرطوبة فهي غذاء مستقرها وهو القلب ولهذا إذا لم يجد متفصلاً بطلت . وذلك كالسراج إذا (١) غُصِمَتْ ولم تجد متفصلاً فإنها تطفأ ولا يبقى عنها الدهن .

كل متحرك فيجب أن يكون له ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، عليه تكون الحركة كالغلاك والمركز ، أو غيرهما كالنفس والمزاج أو الأجزاء المتوية والمزاج .

مركز الفلك موضوع لأن بعرض له أوضاع لانهاية لها ، وتختلف نسبة بحسب تغير تلك الأوضاع ، والأوضاع التي لانهاية لها لا يصبح وجودها بالفعل لأنها غير متخصصة ، وكل وضع من الأوضاع التي يتحرك عليها الفلك يجب أن يتعين ويتخصص حتى يصح وجود الحركة لا بتخصص وجودها في الأعيان . فيجب أن تكون في نفس المحرك . وأيضا فإن هذه الأوضاع تتعين بعد الحركة . فإذا يجب أن يكون تعيينها (١٤٨) في نفس المحرك في الأعيان .

(١) ضم القيم . فانهم : غطاء تطفئ .

سياقة البرهان على ذلك : كل متحرك فيجب أن تتعين الغاية التي ينحرك إليها . فكل واحدة من حركات الفلك يجب أن تتعين الغاية التي تتوهمها . ولا شيء من الأوضاع مما يصح وجودها أو يُعَيَّنُها في الأعيان قبل الحركة . فلاذن لا شيء من الأوضاع التي تتعين وبؤمها الفلك بالحركة مما يتعين في الأعيان . وكل متعين من الحركات فلما أن يتعين في الأعيان أو في نفس المحرك . وإذا بطل انقسم الأول فقد يصح القسم الثاني . الحركات الفلكية على أوضاع منحصصة ، وتخصيصها يجب أن يكون في نفس محركها . كل حركة فيجب أن يتعين بازائها وضع حتى يصح وجودها أي كل دورة تعد وضعا . المعقولات لا يتخصص بها شيء ، ولا يتخصص : والشئ إنما يتخصص بالوضع ، والوضع إنما يكون في الأجسام .

تخصص أشخاص الأنواع لا يكون إلا بمادة ولا يكون بمعقول ، فإنه لا يتخصص به شخص واحد من أشخاص الإنسان ، بل يكون الإنسان فيه معنى أحدياً ، وكذلك كل معنى .

المعنى المعقول لا يتكرر ، بل هو معنى أحدي الذات ويشترط فيه أن يقبل التكرر . وإذا حصل في مادة قبيل الانقسام . ويكرر أيضا من حيث يحصل في مواد مختلفة . وإذا تكرر فإنه يكون متخيلا لمعقولا ، ويكون حينئذ متخصصا بالتخيل .

يصعب معرفة الفصول التي تتميز بها الأنواع وكذلك ما تتميز به الأشخاص ، وما تتميز به الأمزجة . والذي يؤتى به على أنه فصول كما يؤتى بالحساس فإنه خاصة من خواصه أو لازم أو دليل أو شرح ذلك المعنى ، كما يقال في واجب الوجود إنه شرح ذلك . فتتوهم المعنى الجنسي في كل واحدة منها ، فإن ما يتوهم به لا يعرف حقيقته ، وإنما يعرف لازم له : لا الفصل بعينه .

الزمان لا يمكن رفعه عن الوهم . فإنه لو توهم مرفوعاً لأوجب الوهم وجود زمان يكون فيه الزمان مرفوعاً . ولهذا أثبت المعتزلة ههنا امتداداً ثابتاً بين الأول وبين خلق العالم وسموه ، واللا وجود . وهذا مثل ما أثبت خلافه يكون فيه وجود العالم ، وأنه إذا توهم العالم مرفوعاً وجب وجود الأبعاد فإنه يتوهم دائماً فضاء غير منته ، ولذلك يتوهم امتداداً ثابتاً . وكلاهما محال . وفي امتناع ارتفاعهما عن الوهم دليل على أن الزمان سرمدي والعالم سرمدي وأن الأول يتقدم عليهما بذاته لا غير . ولا يمكن أن يتوهم الوهم الزمان إلا شيئاً منقضباً شيئاً لا يثبت على حال ، وعندئذ أن هذا الامتداد الثابت هو وعاء الزمان ، وهو محال ، إذ هو نفس الزمان ، فإنه منقضب متجدد

سيالاً فإن ذلك الجزء من الامتداد الذى كان فيه مثلاً زمان الطوفان هو غير الجزء الذى فيه هذا الوقت لا محالة .

كل ما يكون له أول وآخر فيبينهما اختلاف مقدارى ، أو عددى ، أو معنوى .
فالمقدارى ، كالوقت والوقت ، أو الطرف والطرف . والعددى كالواحد والعشرة .
والمعنوى كالبخس والنوع ؛ والوجود لا أول له ولا آخر بذاته .

إن فرضنا مبدءاً لخلق العالم على ما نقوله المختلة لزم منه محال فليهم بفرضون شيئاً قبله ، وذلك الشيء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة والحركات المختلفة إنما تصح مع إمكان وقوع التقدير فيها يكون مع وجود الزمان . ففرض إمكان وجود الحركات المختلفة يكون مع وجود الزمان . فيكون قبل الزمان زمان .

لو لم يكن زمان ، لما أمكن فرض وجود حركات مختلفة . لكن قرض وجود حركات مختلفة ممكن . فالقدّم باطل .

إذا كان الزمان (٤٨ ب) موجوداً كانت الأجسام موجودة :

إذا أمكن فرض الحركات المختلفة وجب مع إمكان هذا القرض وجود الزمان ، ومع وجود الزمان وجود الحركة ، ومع وجود الحركة وجود الأجسام . فالأجسام لا محالة موجودة مع هذا القرض ، وعلى هذه الجملة فلا بد من اعتبار الزمان فإن التقدم والتأخر في الحركات يقتضى وجود الزمان .

قوله : وفى حال دون حال ووقع ذلك متقدماً ومتأخراً ، يشير به إلى الزمان .
جوهر الفلك لا تدخل عليه الحركة وإنما الحركة حال له ملازمة عليه بعد تحقق جوهره ، فلا تؤدى به الحركة إلى الفساد كما يؤدى بالأشياء التى هى فى الحركة وهى الأشياء الكائنة الفاسدة فإنها من مبتدأ كونها إلى منتهاها تكون فى الحركة والتغير . وتؤثر فيها الحركة . ولذلك قيل : إن الفلك ليس فى الحركة بل مع الحركة ، ومع الزمان لاقى الزمان .
الشيء الماضى بذاته هو الزمان ، والماضى بالزمان هو الحركة ، وما فى الحركة ومعها ، أى ما تكون سيالة متغيرة .

الزمان عدد الحركة فى التقدم والتأخر ، أى حركة سيالة مختلفة يحدث فيها تقدم وتأخر فى المسافة .

مضى فرضت الحركة حادثة كان الذى سبقها ليس لشيء مطلقاً ، وذلك لأنه لا يمنع أن يكون فى قسرة الله تعالى إيجاد حركات فى ذلك العدم الذى يقولونه . فإن فرضنا وجود

عشرين حركة تنتهي مع بداية الأول ، ووجود عشر حركات تنتهي أيضا مع بداية الأول ، لم يصح أن يقال : إن مطابق الحركتين من ذلك العدم واحد ، بل يجب أن يكون مطابق الحركات العشرين مخالفاً لمطابق الحركات العشر . والاشئ المطابق ليس فيه اختلاف ، وليس الاختلاف بينهما إلا اختلافاً مقدارياً سيالاً وهو الزمان . فيكون قد سبق الحركة الحادثة زمان ، والزمان مقدار الحركة فيكون قد سبق الحركة حركة ، ولا بد من متحرك مع وجود الحركة . وقد منعنا أن يكون المفارق الذي لاهلاقة له مع المادة . فيجب أن يكون المتحرك جسماً أو جسمانياً . وإن منع أن يكون في قدرة الله تعالى إيجاد حركات قبل بداية الحركة الأولى التي يفرض حادثة كان حُكماً عجبياً . وتقدير الحركات بذلك العدم هو مساو لتقدير الخلاء في باب إنه لا شئ مطلقاً . والعجب من هؤلاء فلأنهم يشنون الصانع بأن يقولوا : إن الأجسام لانتفك من حوادث كحركة وسكون وكل مالا ينفك من حوادث فإنه حادث . والكبرى تحتاج إلى تصحيح ، وهم يقولون : إنها أولية . وهذا البيان على سخافته يُلزمهم أن الصانع حادث وذلك لأنه عندهم أنه لا يخلو من إرادات حادثة وكراهيات حادثة ، اللهم إلا أن يقولوا إن إرادة الله عز وجل وكراهيته من الأعراض التي لا تكون في موضوع — وهذا كما تراه سخيف . أو يقولوا إن إرادته حدثية . ويلزم حدوث إرادته محالات منها أنه يكون لها سبب عند ذات البارئ تعالى من قصد أو طلب شئء بالحملة ، ومنها وجود التغير لذات الأول ، ومنها أن كل حادث فإنه يسبقه حادث إلى مالا نهاية .

عندهم أنه قد تكون أعراض لا في مادة ، فإنه عندهم أن الله تعالى يخاف فناء يفي به الأشياء .

الحذر ليس عليه برهان ، إذ هو أولى التصوّر ، فإنه يكون بالذاتيات ، والذاتيات يكون بيناً وجودها للشيء .

المقدمات الأولية للقياس ماثبتين بسرعة ، وهي المقدمات القطرية .

التصور مبدأ للتصديق ، فإن كل مصدق به فهو متصور أولاً ، ولا يتمكس . وفي التصديق تحتاج إلى أن نعلم أن النسبة بين المحمول والموضوع — وهو تصور أول يحصل منه النسبة — هل هي صحيحة ، وفي التصور لا تحتاج إلى هذه النسبة وهي أنها هل النسبة بين المحمول والموضوع صحيحة .

هامة (١٤٩) التصور في التصديق وهو كماله لأنه إنما يحتاج إليه للتصديق ، والفرض من الخلود أيضا التصديق .

إذا أخذ الحيوان في الحدد فقد استغنى عن جميع ما يدل عليه الحيوان من الحس والحركة إذ قد أورد فيه ذلك بالقوة التميرية . وكذلك الحال في انفصل إذا أخذ فيه انفصل الخاص بالحدود . والحد يجب أن يكون فيه جميع الذاتيات لها بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل .

نسبة القياس المطلق إلى البرهاني نسبة عام مقوم . ونسبة القياس الجدلي إلى البرهاني نسبة عارض . فإنه وإن كان أعم منه فهو غير مقوم له . فالقياس المطلق تقدم على البرهاني بالضرورة . لأنه مقدم له . وهذا تقدم عليه بالأولوى والأخرى .

معقولات المقدمات مؤدية إلى معقولات النتائج . فهي متقدمة عليها تصوراً وتصديقاً . الحدس بالوسط لا يكون بفكر . فإنه يستلزم للذهن دفعة واحدة . وأما طلب الوسط فيكون بفكر وقياس . والمذكورة هي استعمال النفس القوة التي في وسط الدماغ واستعراض ما عندها من الصور . ويكون بحركة . واستفادة النتيجة يكون بفكر وقياس . والمقدمات يكون العالم بها علماً بالنتيجة بالقوة لأنها مؤدية إليها . التذكر قد يكون سبباً ساعداً . وقد يكون روية .

غايات الخراف والتعبد لا تكون بحسب الروية .

إذا لم يكن اللازم على سبيل الحمل والوضع لم يكن الأصغر مضمناً في الأكبر ، وذلك كما نقول : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . فإن لزوم وجود النهار لظاوع الشمس غير مضمّن في ظاوع الشمس . بل ذلك لازم : وهو تدل عليه دلالة اللزوم لادلالة التضمن .

قوله : «إليه توجه الطالب» أي أن الأكبر هو المطاوع أولاً ، وهو الذي يجب أن يعلم هل هو موجود للأوسط . فأما الأوسط للأصغر فإنه قد كان معلوماً . الحركة لا أول لها فإنها تنقسم بانقسام المسافة .

تركيب الحد تركيب تقييد لا تركيب قول جازم . فلا يتناقض به الصدق والكذب كما نحدد النقطة بأنها شيء لا جزء له فإنك لست تخبر بأنها شيء لا حد له بل تحدها . وكما تحد الإنسان بأنه حي ناطق : فإن معناه أنه حيوان . ذلك الحيوان الذي هو ناطق ، فليس ههنا حملٌ ووضع كما في تركيب القول الجازم إذ ههنا حملٌ ووضعٌ .

العقل يفرض ثلاثة أكوان : أحدها : الكون في الزمان وهو «مضى» الأشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى . ويكون مبدؤه غير متناه . بل يكون متقضياً ويكون دائماً

في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال . والثاني : كونه مع الزمان ويسمى الدهر . وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان ، والزمان في ذلك الكون لأنه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت إلى المتغير إلا أن الوهم لا يمكنه إدراكه لأنه رأى كل شيء في زمان ، ورأى كل شيء يدخله كان ويكون والماضى والحاضر والمستقبل ، ورأى لكل شيء « متى » إما ماضياً أو حاضراً ومستقبلاً . والثالث : كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمضى وهو محيط بالدهر .

الشيء الزماني يكون له أول وآخر ، ويكون أوله غير آخره .

الوهم يثبت لكل شيء « متى » ، ومحال أن يكون للزمان نفسه « متى » .

الفلك لا يتغير في ذاته ، والحركة حالة طارئة عليه .

ما يكون في الشيء قد يكون محالاً بذلك الشيء ، فهو متغير بتغير ذلك الشيء . فالشيء الذي يكون في الزمان يتغير بتغير الزمان ويلحقه جميع أعراض الزمان ويتغير عليه أوقاته ، فيكون هذا الوقت الذي يكون مثلاً مبدأ كونه أو مبدأ فعله غير ذلك الوقت الذي يكون آخره لأن زمانه (٤٩ ب) يفوت ويلحق وما يكون مع الشيء فلا يتغير بتغيره ولا تتناوله أعراضه .

الدهر وعاء الزمان لأنه محاط به .

الزمان ضعيف الوجود لكونه سبباً لا غير ثابت .

انفلك حامل الزمان ، والقوة المحركة فيه فاعل الزمان .

المقدر قد لا يكون قائماً بالمقدر ، بل مبايناً له كسطرة يقدر بها ما يباينها .

الإضافة معية بالحقيقة وهي معنى عام . وإذا تخصص تخصص بنوع مامن الإضافة : وله أنواع مختلفة فإن الإضافة تدخل في مقولات كثيرة ، وفي الإضافة أيضاً مثاله : الأبوة والنصفية والحامل والحمول والأكثرية والأقلية وكل واحد منها معية مخصصة النوع .

إذا قيل هما معاً في الزمان فهما متضايفان : وموضوعهما الزمان ، والمعية إضافة مخصصة .

الإضافة معية وهي أن يوجد شيء مع شيء . فإن كان الشيء نفس المعية لم يحتاج إلى شيء آخر يصبر به معه : كالأبوة مضافة بذاتها وتعقل ماهيتها بالقياس إلى غيرها لا بإضافة أخرى لأنها نفس الإضافة والمعية .

لما لم يصح أن يحل عَرَضٌ واحدٌ محلين : وجب أن تكون الإضافة التي في أحد الأخوين بالعدد غير مافي الأخ الآخر .

لا يصح أن يكون عرضان في موضوع واحد كيما يصح في موضوع واحد ، ولا عرض واحد في موضوعين .

قد تكون العلة أقدم في الوجود من المعلول كالأب .

معاً : إما أن يكون الشئان معاً في الوجود أو في الزمان أو في شيء ثالث ينسبان إليه . والعلة والمعلول هما معاً ، وهما متلازمان . ولا يجوز أن يكونا في الوجود لأن العلة أقدم من المعلول فيه : ولا في الزمان إن كان غير زمانين فهما معاً في التضاييف ، وهو معية الزموم لا الوجود .

التقدم على الشيء بالطبع هو ما يكون علة للشيء في ماهيته : مثلاً الواحد علة الإثنين في اثنيته ، وخطوط المثلث علة له في كونه مثلثاً : وآخر الحد علة للحد في أنه هو ، وأما المتقدم بالعلة فهو أن يكون علة لوجوده ، لا لماهيته . فماهية الشيء غير آتية . فالإنسان كونه إنساناً غير كونه موجوداً . والتقدم قد يكون تقدماً في الوجود كتقدم الواحد على الاثنين ، وقد يكون في المفهوم كتقدم الجوهر على العرض في حمل الموجود عليهما .

التضاد بين الماء والنار تضاد جوهرى ، وليس إتما يتضادان بالكيفية بل بما تصدر عنه الكيفية ، وهو الجوهرية . فالجواهر متضادة بصورها إذ لا تجتمع في موضوع . العلة تتقدم المعلول بالذات ، والتقدم هو نفس العلية : وكون العلة علة هو أنها متقدمة على المعلول بالذات : ووجودها غير مستفاد من المعلول . والشخصان إذا كانا من نوع واحد فليس يصح في أحدهما التقدم الذاتي لأن التقدم الذاتي هو ما يبق للعلة مع وجود المعلول : لأنه مقوم له . والتقدم بالزمان يطل مع وجود المعلول لأنهما إذا اجتمعا في زمان واحد فقد بطل تقدم مافرض علة . فالنار علة لشخص نار أخرى . وهي علة لآتيتها بالعرض أعني بوساطة الشخص

المعية المخصصة تنوع تلك الإضافة كالأخوة . مثلاً . أو المشاكل أو المائلة ، إذ كل إضافة نوع .

تصور الانهائية للإضافات على وجهين : أحدهما أن يقال هذه الأخوة مضافة إلى الرجلين بإضافة أخرى حتى لا تنتهى . وليس يلزم أن لا تنتهى فإن لإضافة ههنا هي

نفس الأخوة ، والأخوة معنى يُعقل بالقياس إلى غيره لذاته ، والثاني أن نعتبر الإضافة إلى موضوعها كالبياض . فإن (١٥٠) البياض له إضافة إلى موضوعه من وجه واحد ، وهي كونه محمولا . وكون موضوعه حاملا . وهذا الكون مضاف لذاته لا بإضافة أخرى . أي لابد ذلك المعنى بعقل بالقياس إلى غيره كما بعقل الرجل إلى الرجل بسبب الأخوة . والأخوة معقولة بالقياس إلى غيره بالكون فيه . وهذا الكون هو نفس الإضافة ، والكون في الموضوع هو إضافة عارضة . وكل شيء عارض لشيء فهو مضاف إلى موضوعه . ونسبته إلى ذلك المحل نسبة إضافة كالبياض مضاف إلى الجسم الأبيض ، وهذا النوع من الإضافة أعنى كونه في شيء إضافة عارضة للإضافة ، فيكون تقدير الإضافة في هذا الموضوع ليس هو بإضافة أخرى ، فإن ههنا حاملا ومحمولا ، وكونه محمولا ليس بإضافة أخرى .

الأبوة والبنوة هما نفس الإضافة . وليستامضافين بإضافة أخرى ، وتُعقل ماهية كل واحد منهما بالقياس إلى غيرها كما لا بعقل الرجل إلى الرجل بواسطة الأبوة والبنوة . وهيته العلم عارضة لعالم كإضافة الرأس إلى ذى الرأس التي هي إضافة بإضافة أخرى . الإضافة هي معنى إذا عقل كانت ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره بذاته ، لا بإضافة أخرى ، فنصير الإضافات بذات متناهية ، وهو في ذاته غير معقول بالقياس إلى غيره إذا لم يعقل .

الجوهر من حيث هو جوهر معنوي إذا وجد كان وجوده لا في موضوع ، والمعقول منه هذا ، وهو لازم من لوازمه وهو أنه إذا وجد كان وجوده لا في موضوع وهذا المعقول منه هو عرض في النفس .

الشيء المفارق لا يصح أن تتكرر أشخاص نوعه . فإن التكرر إما بالفصول وهذا نوع واحد ، أو بالمواد فلا مادة هناك ، أو بالأعراض . واللازم منها يشترك الجميع فيه فلا يتكرر وما يكون عنه لازم فيكون عروضه بسبب . وذلك السبب يجب أن يكون قابلا . وهو المادة ، وقد فرض أنه غير مادي — هذا خلف .

الاشتراك لا يقع في عين الشيء ، بل في حده . فإن عين الحيوانية والإنسانية لا بمعنى الحد لا تقع فيها الشركة ، وما يعرض لطبيعة الحيوانية والإنسانية فلا تختلف فيه الموضوعات والأشخاص كالبياض والسواد ، والعلم — فإن ذلك كله معان مستقرة في حقيقة الإنسانية وطبيعتها ، فيجب أن تقع فيه الشركة ، وسبيله سبيل الإضافات التي يجوز أن يقع بها التمايز ، فإذا لم يجوز أن يكون معنى واحد موجوداً في كثيرين لا بمعنى الحد .

أشخاص الناس إنما تختلف في الإضافات .

هوية الشيء وعين الشيء ووحدةه وتشخصه وخصوصيته وجوده المنفرد له ككله واحد
وقولنا : إنه هو « إشارة إلى هويته . وخصوصيته وجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك .
« فهو هو » معناه الوحدة والوجود . وإذا قلنا : زيد هو كاتب فلان معناه زيد موجود
كاتب فلان ، وهو مساوق لزيد . ولكاتب فلان . وهما واحد . والفيرية تساوق
الكثرة والتلا وجود . وإذا قلنا « غير » فمعناه أن وجوده غير وجوده .

« هو » تسمى رابطة ومعناه بالحقيقة الوجود . وإنما سمي رابطة لأنه يربط بين المعنيين .
كما نقول : زيد هو كاتب . وإذا قيل : « زيد كاتب » : قد « هو » مضمرة فيه .

إذا كان الموضوع اسما مشتركا تغيرت الرابطة بحسب تغير الموضوع فلا يكون واحداً
كما نقول (ب) العين هو كذا . فهو في هذا المكان لا يدل على واحد لأن الموضوع
اسم مشترك .

العصفات كلها تقع فيها الشركة ، إلا الوضع والزمان ؟ ١ والشخص إنما يكون بهما
فقط . والوضع يتنقل . فكيف يدوم به الشخص ولا يبطل ؟

معنى الشخص هو أن لا يكون للشخص شركة لغيره فيما تشخص به . وعلى هذا
الوجه فالبارى يشخص بذاته لأنه غير مشارك في حقيقته . والعقل يشخص بلوازمه .
الوضع يشخص بذاته وبالزمان .

الزمان يشخص بالوضع . وكل زمان له وضع مخصوص لأنه تابع لوضع من الفلك
مخصوص . والمكان يشخص أيضا بالوضع . فإن لهذا المكان نسبة إلى ما يحويه تغاير
نسبة المكان الآخر إلى ما يحويه .

قولنا : هذا الوضع وهذا الزمان هو الذي شخص هذا الشخص بالذات . ولولا
تشخصه لما شخص غيره .

المقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين : ولا يجوز في هذا التقدم أن يكون
المتقدم متأخرا . والمتأخر متقدما ألبتة . كما يجوز ذلك في التقدم بالمرتبة .

قال : ليس امتناع مفارقة الوحدة لموضوعاتها كامتناع مفارقة البياض للموضوع
بل كامتناع الجنس للفصل - والجواب : أن موضوعات الوحدة لا تقومها الوحدة .
وليس سبيل تلك الموضوعات مع الوحدة كسبيل الفصول مع الأجناس .

حقيقة الشيء ووجود تلك الحقيقة غير معقولة تلك الحقيقة ، ففرق بين الوجود والمعقولة .

الإضافة معنى إذا عُمِّلَ كان بالقياس إلى غيره ، وإذا وجد كان على هذه الصفة .

الإضافة معنى إذا عُمِّلَ كانت ماهيته بالقياس إلى غيره ، وإذا لم يعقل لم يلزم هذا . وإذا وجد كان بحيث إذا عُمِّلَ كان معقول الماهية بالقياس إلى غيره ، ولا يلزم أن يكون موجودا بالقياس إلى غيره . فقد تبين الفرق العقلي والوجودي في الإضافة . وعلى هذا الاعتبار ما يقال : إن الجوهر هو ما وجوده إذا وُجد وجد لا في موضوع . وليس يلزم إذا عُمِّلَ أن يكون موجوداً إلا في موضوع ، معقولته مخالفة الاعتبار لا لوجوده .

حد الجوهر أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع . والحاصل في النفس من هذا المعلوم المقول هو عَرَضٌ فيها ، وهو غير ماهية الجوهر ، فلا ينتقض بذلك حده وهو أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع . فقولنا : إذا وجد في الأعيان كان بصفة كذا - جزء من الصورة المقولة والمعنى المقول . ووجود هذه المعقولة تابع لوجود تلك الماهية ، كما يكون وجود معقولة الحركة تابعا لوجود الحركة .

من لوازم الجوهر أن يكون وجوده في الأعيان ، لا في موضوع . ويجب إذا عُمِّلَ أن يعقل بلوازمه ، فليكون معقوله أنه إذا وجد في الأعيان لم يكن في موضوع وكذلك الحركة هذه صورتها : فإن معناها أنها كمال لما بالقوة بما هو كذلك ، وليس في النفس حركة بهذه الصفة . بل يحصل في النفس من هذا المعلوم أنه صورة إذا وجدت في الأعيان كان كمالا لما بالقوة بما هو كذلك . والحاصل من المعلوم في الذهن هو غير الموجود من ماهيته . وكذلك الصورة المحسوسة من حيث هي محسوسة هي غير الصورة الموجودة من حيث هي موجودة .

علمى بالجوهر ، وهو أنه في الأعيان لا في موضوع ، هو عرض وهو (١٥١) الموجود في ذهني ، وليس هو في الأعيان بل يكون من خارج إذا كان في الأعيان ونحن نعلم أن في الأعيان وجوداً صفة كذا في الأعيان . فوجود هذا المعنى في الذهن ليس هو لا في موضوع ، بل هو عرض . وههنا شيء مناسب لهذا وهو أن وجود الأول وصدور الموجودات عنه هو بعينه حلة بأنه مبدأ لتلك الأشياء . ونحن ننقل الأول ونقول أنه مبدأ للأشياء على وجه آخر ، وليس هو الأول بعينه .

الموجود في الذهن هو أن الجسم مثلا في الأعيان جوهر ، ووجوده في الذهن غير وجوده في الأعيان . فوجود هذا المعنى في الذهن ليس بجوهر .

المعقول من ماهية الجوهر هو أثر منها لا نفس الماهية . فوجود هذا المعنى في العقل هو غير وجود نفس الماهية ، بل هما متباينان . وهذا الوجود هو عرض ، وهو وجود ذلك الوجود الذي هو صورة الجوهر . فهو وجود وجود أي وجودان . وجود الجوهر ليس في موضوع إذا كان في الأعيان . وليس ينتقل هذا المعنى بأن يكون لوجوده وجود في الذهن بخلاف له . فإن هذا المعنى هو حقيقة لا تتغير ، وهو أنه إذا كان في الأعيان لم يكن في موضوع سواء كان في الأعيان أو لم يكن . فوجوده في الذهن هو وجود هذا المعنى منه لا نفس الجوهر .

قد يكون الإنسان في غفلة عن الشعور بذاته فينبه على ذلك ، فلا يشعر بذاته مرتين . وأما الشعور بالشعور فقد يكون بكسب لا بالطبع .

إدراك أنه أدرك يكون بالعقل أو بالوهم . فإن سائر الحيوان تدرك أنها أدركت وذلك بالوهم .

المتصور من النوات يكون مرة واحدة ، والعوارض التي تلحق بكل ذات لا تجعل تصور تلك الذات مرتين ، بل مرة واحدة . وإنما اختلفت بأنك أخذتها مرة مع عارض ، وأخرى مع عارض آخر . وهي متصورة مرة واحدة ، وإذا نصورت نفسى لم أنتصور غير نفسى ، ولم أنتصورها مرتين . وإذا تصورت نفس زيد مثلا أكون نصورت مع نفسى شيئا آخر .

كل ما أصفه وأقول إني قد أدركته فيجب أن يسبق إدراكي لذاتي . فإن قلت : إني عرفت ذاتي بهذا الشيء يكون قد سبق جهلي بذاتي ، فلم يصح قولي : إني قد عرفت ذاتي . فإن ما قد عرفت به ذاتي هو ما أعبر عنه بقولي : عرفت . وإذا قللت : وعرفت ذاتي — فيجب أن يكون قد سبق ذلك معرفتك بذاتك .

إذا شعرت بذاتك يجب أن يكون هناك هوية بين الشاعر والمشعور به كما إذا شعرت بزيد مثلا ، وكنت قد عرفت صفاته وأحواله فتجتمع بين الاسم والأحوال فنقول هذا الاسم لمن له هذه الصفات والأحوال ، وهذا لا يمكن إدراكه بالحس البصري ، ومثال ذلك : العمل إذا رأيت لونه أدركت أنه هو ما طعمه كذا . فقد حصلت هناك هوية بين المدرك وبين الذي سبق معرفته ومعرفة أحواله .

وإذا شعرت بغيرك ، كان يكون هناك غيرة بين الشاعر والمشعور به ، ويجوز أن تكون قد شعرت بذاتك أولاً وشعرت بذلك الغير أولاً حتى يصبح لك الشعور به فتعرف الغيرية بين نفسك وبين ذلك الغير . والغيرية أيضاً قد تكون على هذا الوجه وهو أن تعرف أسباباً وأحوالاً وأسماء لم تطابقها مما شاهدت أو سمعت به ، فتحكم بالغيرية كما كانت الطوية مطابقة لما كنت عرفت من الأحوال والأسباب .

وأما الشعور بالذات فإن الشاعر (٥١ ب) بما هو (هو) نفس الذات ، فهناك هوية ولا غيرية بوجه من الوجوه . فذلك لم تعرف ذاتك لم تعرف أن هذا الشعور به من ذاتك هو ذاتك .

إذا لم تعرف زيدا لم تعلم أنه هو الفيلسوف . وفي الشعور بالغير يكون هناك غيرية لا محالة . فالشعور بالذات يكون بقوة واحدة . وإن كان الاعتبار من الشاعر والمشعور به مخالفاً ، وفي الشعور بالغير يكون هناك شيان : شاعر ومشعور به .

إدراكي لذاتي هو مفقود لي لا حاصل له من اعتبار شيء آخر . فإني إذا قلت : « فعلت كذا » فقد عبّرتُ عن إدراكي لذاتي . وإلا فمن أين أعلم أنني فعلت كذا ، لولا أنني اعتبرت ذاتي أولاً ثم اعتبرت فعلها ولم اعتبر شيئاً أدركت به ذاتي ؟ ! .

الذات تكون في كل حال حاضرة للذات لا يكون هناك ذهول عنها . ونفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها ، فلا تحتاج إلى أن تدركها إذ هي مدركة وحاضرة لها ولا افتراق هناك ، كما يكون من المدرك والمدرك . فبإلزام إذا كان الذات موجودا أن يكون مدركا لذاتها ، وأن يكون عاقلاً لذاتها ، وشاعراً بذاتها وإلا احتاج إلى شيء يدرك به ذاتها من آلة أو قوة . فالقوة العقلية يجب أن تعقل ذاتها دائماً فلا تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تعقلها . بل نفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها ، وهما معيان متلازمان .

الحسّ طريق إلى معرفة الشيء لا علمه . وإنما نعلم الشيء بالفكرة والقوة العقلية . وبها تقتصر المجهولات بالاستعانة عليها بالأوائل .

الخاصة على الإطلاق . هو أن يكون من جميع الوجوه ودائماً ولجميع أشخاص النوع كالضحك . - وبالنسبة إلى شيء هو أن لا يكون على الإطلاق . كذبي الرجل فإنه يعلم الإنسان والطير . أو كالكاتب فإنه يعلم صنفاً من الناس .

المعقول من هذا الشخص والحسوس منه يجب أن يكونا متطابقين وإلا لم يكن معقول هذا الشخص . فقولنا : المعقول منه هو الحاصل في العقل . وهو معنى كل

والحسوس منه هو غير ذلك فكيف يكونان متطابقين ؟ إلا أن يعنى به أنه في الوجود في الأعيان . أى معنى أمر موجود في الأعيان لا معنى أمر معدوم فيه .

إذا كان المعلوم من الشخص يكون كلياً ، فكيف بطابقه وكيف يحمل على غيره ؟ إلا أن يكون له حقيقتان : حقيقة في عقلاً ، وحقيقة ذاته .

إذا سلم الخاطب القياس يكون القياسُ قياساً بحسبه . فأما في نفسه فإنه إذا صح التأليف والمقدمات كان قياساً .

قوله : « قياس يلزم مقتضاه » - أى مقتضاه وهو النتيجة لازم - إذا صححت المقدمات والتأليف وقياس بالقياس إلى الخاطب . وإنما يلزم مقتضاه وهو النتيجة أى تحت مقتضاه إذا تسلمه الخاطب سواء كان صدقاً أو كذباً .

كون القياس قياساً أعم من كونه قياساً يلزم مقتضاه . أى القياس على الإطلاق أعم . والقياس الذى يلزم مقتضاه - على ضربين كما ذكر .

إعادة المعلوم لا يصح فإنه لا يكون للمعدوم عين ثابت مشار إليه في حال العدم حتى يمكن إعادته بعينه بل إن كان فالذى يقال : إنه أعيد هو مثل المعدوم ، لا عينه .

إن كان وجود الفلك يقتضى علة لثالبه لزم أن يكون هو علة لامتناع وجود الخلاء . ووجود الخلاء منتهى بذاته . وإنما لزم ذلك لأن قولنا هذا يرجب أن يكون إمكان وجود الثانى معلولاً بوجود وجود الأول . فإذا كان هذا الإمكان معلوله كان امتناع وجود الخلاء أيضاً معلوله (١٥٢) .

إن فرض أن الأول ينحى عليه شيء من الجزئيات الكائنة عرض منه محال ، وهو أن في علمه ما هو بعد بالقوة فلم يخرج إلى الفعل وإنما يخرج إلى الفعل عند إدراكه لوجوده . وأيضاً فإن كان كل ما يحدث ويكون لا يخلو من أن يكون بقدرة الله ، فإن كان لا يعلمه فلا يكون من قدرة الله فيكون ههنا له خبر الله يكون ذلك الكائن من قدره - تعالى الله عن ذلك ١ .

سبب وجود الأشياء علمه بها وغلبته لها . فهو يعقل الأشياء على وجه الحكمة وعلى النظام الواجب لا كما يتفق ، أى لا يتمثل الأشياء ويتصور كما يتفق ، بل على الوجه الحكيمى الواجب في النظام ، وتمثل الأشياء كما يتفق وإنما يصح فيما إذا كان أكثر أحوالنا على غير نظام . فأما الأول فلا يصح ذلك فيه لأن جميع أفعاله تكون على نظام فلا تحتاج إلى توخى النظام فيه .

هذا الجزء من الجسم مخالف لذلك الجزء منه بسبب المقدار الذى يكون لهما
 لا بسبب الجسمية ، فإنهما — من حيث هما جسمٌ ومتفقان فى الجسمية — واحد .
 لا يصح أن يكون البارئ يفعل عن الدعاء . بل إن كان الأمر المدهو له هو
 فى معلومه كان الدعاء مستجاباً ، وإن لم يكن لم يكن مستجاباً . لكنه ربما كان
 فى معلومه أن يكون سبباً فذاك الأمر الدعاء .
 الواجب الوجود يكون ضرورى الوجود . فإن جُوز عليه انعدم لم يكن ضرورى .
 الوجود ، وذلك محال .

الأول كله فعل محض ، وهو واجب الوجود بذاته أى فى وجوده فلا تعلق
 له بشئ . وليس فيه قوة أئبنة يقبل بها تأثيراً عن شئ . فلا انفعال له عن شئ .
 ولا يؤثر فيه شئ . وكل ما سواه ففيه قوة قبول لشئ ، عنه ، فهو متفعل لا فعل
 محض ؛ فهو وحده من بين الموجودات فعل محض بلا قوة . فلا سبب له فى وجوده .
 وهو سبب وجود كل ما سواه ، فحقيقته هو وجوب الوجود ، وكل ما هنا حقيقته
 فإنه لا يبطل ، فإذن لا يعدم أئبنة . فإن قبل إنه يدخل عليه شئ . فيعدمه كان فيه قوة
 قبول للعدم ، فلا تكون حقيقته واجب الوجود ولا يكون فعلاً محضاً . بل فيه انفعال ،
 وكان وجوده متعلقاً بشئ . لا بذاته ، وكان وجوده متعلقاً بعدم سبب عدمه . فإنه
 لو لم يكن ذلك السبب معلوماً لم يكن هذا موجوداً ، وعلى الجملة فإن مالا تعلق له
 أئبنة بشئ . وليس فيه قوة أئبنة لا يعدم ولا يدخل عليه شئ . فيعدمه . وإن كان
 يجوز عليه العدم من سبب . — فما ذلك السبب ؟ وكل شئ . فهو معلوله ومسببه وهو
 موجوده فلا يجوز أن يكون ما هو موجوده سبباً لعدمه . أو يكون واجب وجوده
 آخر سبباً لعدمه . — وذلك محال .

واجب (١) الوجود حقيقته وجوب الوجود . والحقائق لا تبطل أئبنة فإن الإنسانية
 مثلاً لا تبطل فتصير شيئاً آخر ، والحق لا يبطل فيصير شيئاً آخر ، والوجوب لا يبطل
 فيصير إمكاناً ، والإمكان لا يبطل بذاته فيصير وجوباً بل يكون أبداً إمكاناً فى ذاته
 فما يكون واجباً بذاته ويكون ذلك حقيقته فإنه لا يدخل عليه شئ . فيخرجه عن حقيقته .
 فواجب الوجود هو حق ، والحق لا يصير باطلاً ، ولا يعدم أئبنة .

ليس فى الأول انفعال أئبنة . إذن ليس فيه قوة بل هو فعل محض . وهذه الانفعالات
 التى تنسب إليه كله باطل فإنه لا يفعل عن شئ . فيغضب أو يكرم شيئاً ، ولا تتجدد له
 حال لم تكن له قبل . فإن كان يغضب فيجب أن يكون أبداً غضبان لأنه يكون أبداً

(١) هذه صورة من صور الحجية الوجودية argument ontologique لإثبات وجود الله .

علما لا عند ما حل الشيء الذي أغضبه أو يكون حصل له العلم به عند حدوثه (٥٢ ب) فيكون علمه لا من ذاته بل من خارج ومستفيد العلم بعدما لم يكن له . وهو لا يتجدد له حال لم تكن له قبل فإنه يكون فيه قوة ثم خرجت إلى الفعل ويكون سبب أخرجهما إلى الفعل .

حقائق الأشياء لا تبطل فتصير حقائق أخرى ، وواجب الوجود حقيقة وجوب الوجود فلا تبطل حقيقة فيصير غير واجب الوجود فإذا لم يمحور عليه العلم ، وهو فعل محض . وإن جُوزَ عليه العلم ففيه قبول للعدم . فإنه لو لم يكن فيه قبول له لم يلحقه ففيه قوة إذن فيكون فيه انفعال أيضا ، فيكون ما هو فعل محض قد انقلب حقيقة فصار انفعالا .

كل ما فيه قبول الشيء ففيه قوة . فواجب الوجود فعل محض . فإن كان بقبول عدم ففيه قوة وهو محال .

إن كان يجوز أن يعلم فليس هو واجب الوجود بذاته ، بل وجوده معلول . وإن جوز أن يدخل عليه شيء فيعدمه فيكون فيه قبول للعدم فإنه لو لم يكن فيه قبول له لم يعدم ففيه قوة إذن . فواجب الوجود بذاته هو فعل محض : ففيه فعل أن يكون دائما وقوة أن يبطل .

الهيئة والصورة قد تحدثان حدوثا أوليا ثم يحدث عنهما وعن المادة مجموع الصورة والمادة ، وهذا المجموع لا يحدث حدوثا أوليا .

الصورة توجد في المادة ، والمركب يوجد في الصورة والمادة .

الزمان هيئة : فلا يخلو إما أن يكون بتمام مقدارها في المادة أو لا يكون بتمام مقدارها في المادة . فلو كان بتمام مقدارها في المادة لكان تزيد المادة التي فيها الزمان كما تزيد المواد بزيادة الهيئات التي فيها . وذلك كالبياض ، إذا كان في جسم ، فإنه إذا زاد البياض فإنما يزيد بزيادة المادة التي فيها فتكون زيادته تابعة لزيادة المادة ، أو لا يكون بتمام مقدارها في المادة بل تكون الزيادة خارجة ، وذلك محال . فلا شيء من الهيئات كذلك فإذا كان هو هيئة لشيء غير قارر وهو الحركة .

كل دعاء فإنه لا يمتنع أن يستجاب . ووجه لا امتناعه أنه يكون معلولا للأول وإن كان بواسطة الداعي ، وكل ما يكون معلولا^(١) له فإنه كائن إذا لم يكن هناك معلوم

(١) س : معلوما .

آخر بممانه . ومعنى ممانه المعلوم الآخر الذى ممانه هو مثلا أن يكون داع يدعو على إنسان بالبوار ، وبواره يتم فساد مزاجه . ويكون معلوما له أيضا من جانب آخر أن ذلك المزاج يجب أن يكون صحيحا . فلا يصح أن يكون الدعاء مستجابا . وقوله : ومن جانب آخر ، أى من أسباب ذلك المزاج . وإن علم من أسبابه أنه لا يجب أن يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك ممانه معلوم آخر . ولذلك يجب أن لا يدعو أحد على أحد فإنه لا محالة قد علم فى سابق علمه أن هذا الداعى يدعو فإذا دعا دل على أنه كان معلوما له ، وكل ما كان معلوما له فلا يمنع وجوده .

الأول هو السبب فى لزوم المعلومات له ووجوبها عنه ، لمكن على ترتيب وهو ترتيب السبب والمسبب فإنه مسبب لأسباب ، وهو سبب معلوماته ، فيكون بعض الشيء متقدما عليه له على بعض ، فيكون بوجه ما علة لأن عرف الأول معلوما بالحقيقة فإنه علة كل معلوم وسبب لأنه علم كل شيء . ومثال ذلك أنه علة لأن عرف العقل الأول ، ثم إن العقل الأول هو علة لأن عرف لازم العقل الأول فهو وإن كان سببا لأن عرف العقل الأول ولوازمه فيوجه ما صار العقل الأول علة لأن عرف الأول لوازم ذلك العقل الأول . — الأمر فى الدعاء (١٥٣) كذلك فإنه بالحقيقة هو السبب فى دعاء الداعى وسبب للداعى ثم إن الداعى هو سبب لأن عرف دعاءه فإنه بوساطته يكون الدعاء معلوما له ، فيكون الداعى بوجه ما سببا لأن عرف الأول دعاءه وليس يؤثر الداعى بالحقيقة فى الأول بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعى .

العقل البسيط هو أن يعقل الشيء ولوازمه إلى أقصى الوجود معاً ، لا بقياس وفكر وتغفل فى المعقولات ومعركة الشيء أولاً واللوازم ثانياً بل كما يحضر الذهن قبلك أنت معنى . امعقولا : حضر الذهن معه لوازمه وأسبابه وعقله من غير أن يحتاج إلى مقايضة وفكر بل يكون نفس عقلك للمعنى نفس عقلك لأسبابها وعقلها ولوازمها ، وذلك بأن تكون قد حصلت أولاً معرفة المعنى ومعرفة اللوازم والأسباب والعقل وحصلت كلها حاضرة فى ذهنك فلا تحتاج فيها إلى تغفل صور من شيء إلى شيء . فهذا النحو من التغفل بسبب تغفل الأول لذاته وللوازم عنها والموجودات كلها : حاصلها وممكنها أبدانها وكائناتها وفاسدها وكليتها وجزئيتها ، فإنه يعقلها كلها معاً على الترتيب السببى والمسببى وهو تغفلها من ذاتها لأنها فائضة عنه وذاته مجردة . فهو عاقل ذاته وذاته معقولة فهو عاقل ومعقول ، والموجودات كلها معقولة على أنها عنه لا فيه .

نفس' تَعَقُّله لذاته هو وجود' هذه الأشياء عنه . ونفس' وجود' هذه الأشياء نفس' مقولتها له على أنها عنه .

وجود هذه الموجودات عنه وجود' مقول . لا وجود موجود من شأنه أن يعقل أو يحتاج إلى أن يعقل .

هو يعقل الأشياء لا على أنها تحصل في ذاته كما نقول نحن . بل على أنها تصدر عن ذاته وأن ذاته سبب' لها .

إضافة هذه المعقولات اليه إضافة محضة عقلية أى إضافة المقول إلى العاقل فقط لا إضافة كيفما وجدت ، أى ليس من حيث وجودها في الأعيان أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس أو إضافة صورة إلى مادة أو عَرَض إلى موضوع بل إضافة معقولة مجردة بلا زيادة وهو أنه يعقلها فحسب . فإنه إن لم يكن على هذه السبيل لكان كل مبدأ صورة في مادة الذى له إليها إضافة ما وهي أن يبدأها عقلا بالفعل كما أن الأول عقل بالفعل . أى إن لم تكن على هذه السبيل حتى تكون معقولة بالفعل لكان كل صورة في مادة يمكن أن تعقل بتدبيرها من التجريد عنها معقولا بالفعل .

أنت إذا عقلت ذات الأول وقيستنه إلى ماصدر عنه تصوّر'ك بعد هذه المقابلة أنه مبدأ هذه الأشياء .

نحن إذا قايستنا بين شيء هو علة وشيء هو معلول نحتاج أن نعرف من المعلول لوازمه ومن العلة لوازمها ، فنقايِس بتلك اللوازم بين العلة والمعلول . فحيثما تحكم بأن أحدهما علة . والآخر معلول . فإن قلنا إن الأول يعرف لكن مبدأ للمعلولاته على هذه السبيل . لزم أن يعرف العلة من معلولها ، وذلك محال . ووجب أن يستفيد لوازم معلوله من معلومه . وقد أبطل ذلك على ذات ، فإن الكلام في اللوازم كالكلام في المعلول ، فإن تلك اللوازم فائضة عنه معقولة .

أنت إذا عرفت شيئا مبداً لشيء . عرفته بلوازم العلة والمعلول . فإذا كان ذلك الشيء في ذاته وحده هذا الوجود ، أعنى وجوداً عقلياً ، لم نحتاج إلى أن تستفيد كون الأول علة واللوازم معلولة . إلى الخط الأول من الإدراك ، بل نفس الوجود نفس الإدراك .

الأول ليس يحتاج في أن يعرف لوازمه إلى أن تصدر عنه ، بل نفس صدور هذه اللوازم عنه نفس عقلته لها . فإنه كما أنك تعلم أنه أول ، وتلك ثوان ، فكذلك

وجود الأول والثواني . فنفس وجود الجميع ، أعنى الأول والثواني ، نفس العقلة .
أنت إذا عرفت صفة لموصوف فإنما عرفت بعلته . فإذا كان ليس للصفة والموصوف
والعلة بينهما وجودٌ من خارج على ما هو موجود في ذاته . لم يحتج ذلك الموصوف
إلى أن يعرف الصفة بعقلها .

الأول يعقل ذاته على ما هو عليه الذاتية مبدأ للموجودات وأنها لازمة له عقلاً
بسيطاً . فليس يعقل ذاته أولاً ، ويعقل أنه مبدأ للموجودات ثانياً ، فيكون عقلاً ذاته
مرتين ، بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه . وليس اعتبار تعقل الأول كاعتبار
تعقلنا نحن : فإننا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما بقياس واعتبار ،
فنقل أولاً أنه موجود ، ونقل أيضاً أنه مبدأ للموجودات بقياس ونظر ، ونقل
أيضاً أننا عقلنا ذلك بعقل آخر . وليس الحال في تعقل الأول كالحال في تعقلنا ، فإنه
ليس يحتاج إلى أن يعقل أنه قد عقل ذاته مبدأ للموجودات ، لأنه عقل ذات بسيطاً
وعلى ما عليه الأمر في الوجود ، ولم يعقله بمقايضة وإلا تسلسل الأمر ، فيكون عقل
ذاته مبدأ : وعقل أنه عقل ذاته مبدأ .

لو كان يعقل ذاته أولاً ، ثم يعقلها مبدأ للموجودات ، لكان عقل ذاته مرتين ، ولم يكن
عقله عقلاً بسيطاً ، بل كان عقله الثاني غير عقله الأول ، فيكون عقل ذاته مبدأ تعقل غير
ما عقل به ذاته ، أو لأنه يعقل ذاته أولاً لأنه يعقل ذاته أولاً باعتبار ونظر . فإذاً هو
تعقل ذاته على أنه مبدأ لها ، على ما هي عليه ، وتعقل جميع الأشياء على ما هي عليه
عقلاً بسيطاً من غير حاجة إلى اعتبار ونظر .

كون هذه الصورة موجودة عنه هو نفس علمه بها ، وعلمه بأنه يلزم عنها وجود ما هو
مبدأ لوجودها عنه ، وليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنه مبدأ لوجودها عنه .
وجود هذه الصور التي عنده عنه هو نفس علمه بأنه مبدأ لها . فهذه المعقولة هي
نفس هذا الوجود ، وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولة .

المعقولات إذا كانت غير مجردة قائمة بذاتها بل تكون مثل الصورة في المادة ، فيحتاج
في تعقلها إلى أن تجرد عن المادة بتدبيرها ، ما لم تكن معقولة بالحقيقة . وليست معقولة
المعقولات للأول هي على هذا ، حتى يكون تعقلها من حيث أنها موجودة ومن
حيث لوجودها تأثير في عقليته لها ، حتى إنها تفيد عقلاً ، بل هذه المعقولات من
لوازم ذاته ، فهو يعقل ذاته على ما هو عليه من لزوم هذه الأشياء لها فلا يستفيد عقله

لها من وجودها ، فيكون قوله إذا عقل الأول هذه الصور ارتسخت في أيها كان في نفس أو عقل ، فليس يعني به أنه إذا عقلها عقلها على أنها مرتسمة في أيها كان ، أو أيها يرتسم في أيها كان ، فإن ذلك محال ، بل الأول يعقل ذاته مبدءاً لها على ما هو عليه الأمر ، فيكون نفس عقليته لها نفس وجودها وارتسامها فيها هي مرتسمة فيه ، فيكون كما قال : إنها تدخل في جملة ما الأول يعقل ذاته مبدءاً لها ، فيكون صدورها عنه ليس على ما قلنا من أنه إذا عقلها وجدت ، لأنها نفس عقله لها ، أو بتسلسل .

إن فرضنا أن الأول يعقل ذاته مبدءاً لها ، ثم تكون تلك الموجودات موجودة فيه : فلما أن يكون وجودها فيه مؤثراً في تعقله لها ، أولاً يكون مؤثراً . فإن كان مؤثراً ، كان علة لأن يعقلها الأول . لكن علة وجودها هي أن الأول عقلها ، فيكون لأنها عقلها الأول عقلها ، أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه .

الأول إذا كان يعقل ذاته مبدءاً للأشياء ، ثم تكون تلك الأشياء حاصلة فيه ، فلما أن يكون يعقلها مرة أخرى ، أولاً يعقلها . فإن لم يعقلها مرة أخرى ، بل كان تعقله لها من حيث حصولها فيه هو بعينه تعقله لها من حيث إنه مبدأ لها - كان إن كان وجود تلك المعقولات علة لأن يعقلها الأول . ثم نقول إن عقل الأول لها هو علة وجودها كان كأنه يقال لأنها وجدت عنه وجدت . وإن كان يعقل الأول علة لوجودها ، ثم يعبر وجودها علة لأن يعقلها كان كأنه لما عقلها عقلها ، وكلا الوجهين له محال . وحقيقة الأمر أن نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه .

قوله : وإنما وجدت هذه الأشياء لأنه عقلها ، وإنما عقلها لأنها وجدت عنه - يلزم أنها وجدت لأنها وجدت ، أو عقلت لأنها عقلت .

التسلسل هو أن نقول : الأول يعقل ذاته مبدءاً لهذه الأشياء ، ثم يعقل ذاته مبدءاً لهذا اللازم ، وهو أنه مبدأ للأشياء . واعتبر في ذلك عقلنا للأول في أنه مبدأ لها ، وفي وجود الأول مبدءاً لها وجوداً . عقلياً فلما نقل للأول صفة ، وهو أنه مبدأ ، ونقل أننا عقلنا أن له هذه الصفة وهو أنه مبدأ فلا يحتاج في ذلك إلى قياس ونظر . فالأول لا يحتاج إلى هذا القياس ، لأن وجوده هو على هذا ، وهو أنه مبدأ للأشياء

الموجودات معلولة له لا محالة . وإذا قلنا إنه يستفيد علم الأشياء من وجودها ، يلزم أن يستفيد معقولة الأشياء من وجوداتها التي هي معلولة ، فتكون معقولة الشيء بعد وجوده وذلك محال ، فإن المعقولة سبب الوجود ، ويلزم من ذلك أن يكون علة تعرف من المعلول .

الأول لاستفيد علم الموجودات من وجودها ، فإنه يفيدها الوجود ، فهو بعقلها فائضة عنه . ففى عقله لذاته عقله لها ، إذ هى لازمة له .

هو يوجددها معقولة ؛ لا يوجددها من شأنها أن تعقل .

فإن قال قائل : إنه هل يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك إما أن يعلمها وهى فى حال عدمها . أو يلزم إيمان يكون يعلمها عند وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها ؟ - كان قوله ذلك محالاً : لأن علمه بها هو نفس وجودها ، ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هو نفس كونها موجودة . وهو يعلم الأشياء ، لا بأن تحصل فيه فيعلمها كما نعلم نحن الأشياء من حصولها ووجودها ، بل حصولها هو علمه بها . ويعلمها بسيطة ، لا بأن يعلم الأسباب ويجمعها فيستنتج منها العلم ، كما نحكم نحن بأن هذا كذا . وكل ما كان كذا فهو كذا ، فيكون فى علمنا به تكرار واستنتاج للآخر من الأول ، بل يعلم هذه الأشياء من ذاته ولازمه ولازم لازم ، فيكون يعلمها على ما هى موجودة عليه وعلى ما تكون موجودة عليه علماً على ترتيب السببى والمسببى .

إن قيل : إذا كان الأول يعلم الأشياء من ذاته ، فهل يعلم أن بإزاء علمه وجوداً من خارج ؟ - فالجواب : أنه يعلم الأشياء ولوازمها ولوازم لوازمها إلى أقصى الوجود على ترتيب السببى والمسببى . ومن لوازم الأشياء أن لها وجوداً من خارج ، فهو يعرفها على ما هى موجودة عليه ، فيعرف أن هذا سبب لذاك ، وأن ذاك سبب لذاك - معرفة بسيطة . لأنه يعرف السبب أولاً ، ثم يعرف بقياس أن ذلك السبب هو سبب لذلك المسبب كما يعرفه نحن ، فتكرر معرفته بأن يعرف ذاك أولاً . ثم يعرفه ثانياً بأنه سبب .

الأول يعلم الأشياء كلها على ما هى موجودة عليه ؛ لأن سبب وجودها هو علمه . فلا يصح فى علمه التكرار ، فإنه مثلاً يعرف الإنسانية التى هى ذات ما وهى موجودة ، أى هى معلولة مرة واحدة ، لكنها متكررة النسب . فالذوات محصورة متناهية ، والنسب غير متناهية . فإنه لو اجتمعت ألفا ذات . ولكل واحدة منها نسبة إلى الأخرى فالنسب أيضاً موجودة معها ، لأنها لا يتوقف وجود لوازمها على وجود شىء آخر ليس وجود تلك اللوازم فى شىء ، فإذن تلك النسب موجودة له ، أى معلومة له ، لأن تلك الموجودات مجردة . وعلم الله يتناول كل ذات توجد مرة واحدة فإنه يعرفها ويعرف نسبتها ولوازمها ولوازم لوازمها ، ويعرف المشابهات بينها وبين غيرها ، لبحاجة مثلاً إلى أن يعرفها بنسبة ما ، ثم يعرفها ثانياً بنسبة أخرى ، فيتكرر علمه لها . وكذلك نحن

قد نعرف الأشياء على الوجه ، فلما نعرف زيداً ، ونعرف أنه ابن فلان ، ونعرف أنه طويل أو قصير ، أو أنه بصفة من الصفات ، وإن كان علمنا بانتقال لابسبباً فلا تتكرر معرفتنا بزيد ، بل يكون علمنا به مرة واحدة . إلا أن نسبته تكثر عندنا ، فعرفناها أولاً وأخيرة ، والاول لا يكون في علمه انتقال ، فلا يعرف لازماً ، فيعرف لازماً آخر بواسطة الأول ، بل يعرف الذات على ما هي موجودة عليه .

العناية هي أن الأول خير عاقل لذاته ، عاشق لذاته ، مبدأ لغيره فهو مطلوب ذاته . وكل ما يصدر عنه يكون المطلوب فيه الخير الذي هو ذاته . وكل هذه الصفات ما لم تعتبر فيها هذه الاعتبارات واحدة . وكل من يعنى بشئ فهو يطلب الخير له . فالأول إذا كان عاشقاً للذاته لأنه خير ، وذاته الماشوق مبدأ الموجودات ، فلما تصد عنه منتظمة على أحسن نظام .

العناية صدور الخير عنه لذاته ، لا لغرض خارج عن ذاته . فالإرادة تكون له متجددة . فلذاته عنايته . وإذا كان ذاته عناية ، وذاته مبدأ الموجودات ، فعنايته بها تابعة لعنايته ببلاته . وأيضاً إذا كان مطلوبه الخير ، والخير ذاته وهو عنايته وهو مبدأ لما سواه ، فعلمه ببلاته أنه خير مبدأ لهذه الأشياء وعناية له بها . ولو لم يكن عاقلاً للذاته ، وعاقلاً لأن ذاته مبدأ لما سواه ، لما كان يصدر عن ذاته التدبير والنظام . وكذلك لو لم يكن عاشقاً لذاته لكان ما يصدر عنه غير منظم لأنه يكون كارهاً له غير مرید له ، وليست الإرادة إلا أن الموجودات غير متافية للذاته .

ولما كان عاشقاً للذاته ، وكانت الأشياء صادرة عن ذات هذه صفتها ، أى معشوقة : فإنه يلزم أن يكون ما يصدر عنه معنياً به ، لأنه عاشق ذاته ومرید الخير له .

يكنى في عنايته بالأشياء وجودها عنه . فعنايته بالأشياء هي حقيقة إذ هي عنايته ببلاته ، وعناية الكواكب والأفلاك بالكائنات هي من طلبها الخير لذواتها بالنسبة بالأول ، ولأن ذواتها خير وطالبة للخير فجميع ما يصدر عنها يجب أن يكون خيراً ، ويكون فيه نظام الخير .

كما أن وجوده يظهر في كل شئ فوجوده على صفة وجوده وهو أنه خير .

وجوده مبين لسائر الموجودات ، وتعقله مبين لسائر التعقلات ، فإن تعقله على أنه عنه : أى على أنه مبدأ فاعلى له . وتعقل غيره على أنه فيه ، أى على أنه مبدأ قابل له . وجود كل موجود هو للأول ، لأنه فائض عنه ، ووجوده هو له ، فوجوده مبين

لوجود سائر الموجودات . ولا شيء من جنس وجوده . وهو المعنى المشار إليه بخارجاً عن وجوده لغيره . فهو غير مُشارك في وجوده الذي يخصه . فوجوده وكمال وجوده هما معنى واحد . فكمال وجوده هو أنه غير مشارك في وجوده . وهو أن كل شيء له فإنما هو له من ذاته ، لا من غيره ، وأن صفاته التي يوصف بها هي له على وجه أعلى وأشرف من وأشرف من المفهوم من تلك الصفات . فالحياة له على وجه أعلى وأشرف من مفهوم معنى الحياة : وكذلك العلم : فإنه له على وجه أعلى وأشرف من المفهوم من معنى العلم . فإن العلم هنا عَرَضِيٌّ ، وهو له من صفات ذاته ، بل هو ذاته ، فلذلك يوصف بأنه العالم .

الفاعل قد يكون بالقوة فاعلاً . ثم يصير بالفعل فاعلاً ، ككتاب لم يكتب ثم صار يكتب . وكان خروجه إلى الفعل بسبب . فلو كان الفاعل الأول فاعلاً على هذه الصورة لم يكن لذاته فاعلاً ، وكان خروجه إلى الفعل بسبب . فلا يتغير الحكم في الإرادة وغير الإرادة . فإنه إن كان علة الإرادة لغرض لذاته . وجب أن يكون أبداً مريداً . وإن كانت إرادة محمول غرض حصل بعد أن لم يكن : كان ذلك الغرض صيره فاعلاً . فإن الغاية تجعل الفاعل فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً . فإذن هو فاعل لذاته ، وخالق لذاته .

الخلق من لوازم واجب الوجود لذاته ، كالوحدانية والعلم .

المعلومات كانت له ولا شك أنها قديمة . ولم يصح القدم في المعلومات ولم يصح في الموجودات ، ولم يصح أن تكون صور الأشياء معلومات له قديمة ، ولا يصح وجود العالم والأبديات . ولا خلاف أن صور الأشياء معلومة له ، وكلها متميزة عنه . أى يعلم كل واحد منها متميزاً عن الآخر .

واجب الوجود يجب أن تكون لوازمه ، وهي معلوماته . معه ، لا تأخر عنه تأخراً زمانياً ، بل تأخر المعلول عن العلة ، فلا تكون متوقفة في وجودها عنه على شيء ، فلا يجب أن تكون غير موجودة ثم وجدت ، أو يكون هو غير مريد ثم أراد . بل يجب أن تكون معه ، ويعلم أنها تكون على ماهو عليه في الوجود . إذ هي مطابقة لعلمه . وهي معلولة لعلمه . والسبب مطابق للسبب .

لا يصح أن يكون المطلوب في العلوم جنس الشيء أو فصله . فإن قيل : فكيف يطلب جنس النفس في الطبيعيات ؟ قيل : إنه يطلب فيه بهذا الطلب معنى الجوهرية لشيء مجهول ، على أنه عارض لتلك المجهول . لا على أنه مقوم له . فالجوهرية إثبات عارض

لشيء مجهول هو محرك البدن ، ثم علمك بأن هذا الجوهر جنس لذلك الشيء هو علم لعارض لذلك الجوهر ، وهو جنس ، فإن الجنسية لا تقوم للجوهر .

قولك : « النفس جوهر ، والجوهر جنس لها » — لا يكون حمل الجنس على الجوهر حمل الجوهر على النفس ، فإن الجنسية عارضة للجوهر ، لا مقومة له ، والجوهرية مقومة للنفس ذاتية لها .

لا محالة أنه يعقل ذاته ، ويعقلها مبدأ للموجودات ، والموجودات معقولات هي غير خارجة عن ذاته ، لأن ذاته مبدأ لها ، فهو العاقل والمقول . ويصح هذا الحكم فيه ، فلا يصح فيما سواه . فإن ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته .

كل ما يعقل ذاته فإنه هو العقل والعاقل والمقول . وهذا الحكم لا يصح إلا في الأول ، فإن ذاته في الأعيان له وذاته مجرد ، فهو يعقله دائماً ، فإن ذاته حاصل له دائماً .

عقله لذاته لسا نغنى به أن ذاته غير حاصله له ، فهو يروم أن يعقله ، كالحال فينا إذا لم يكن شيء لنا حصلاً معقولاً ، فنبحث بعقلنا لاكتسابه ، بل ذاته حاصل له دائماً ، وهو معقول له دائماً ، فذاته عقله لذاته ، فهو معقولة . وأما ما يقال : إننا إذا عقلنا شيئاً فأننا نصير ذلك المقول — فهو محال ، فإنه يلزم أن يكون إذا عقلنا الباري أن نتحد به ونكون هو . وهذا الحكم لا يصح إلا في الأول : فإنه يعقل ذاته ، وذاته مبدأ للمعقولات ، فهو يعقل الأشياء من ذاته ، وكل شيء حاصل له حاضر عنده ، معقول له بالفعل .

عناية الباري ليس هو سبب عارض من خارج ، مثل إرادة من خارج أو عرض لو داع أو سبب ، بل هو عناية وهو ذاته . فإن صدور الأشياء عنه هو بسبب ذاته ، لا بسبب شيء خارج ، وذاته سبب النظام والخير . وكل ما يصدر عنه يجب أن يكون مناسباً لذاته ، ويكون خيراً لخيرية ذاته ، ولا يجوز أن يكون منافياً لذاته ، فيجب أن يكون كل شيء متظلاً خيراً لأنه غير مناف لذاته . وليس معنى الخير والنظام في الموجودات إلا أنه غير مناف لذاته . وهذا كما نقول في حرارة النار إنه لا يجوز أن يصدر عنها إلا الحرارة إن لم تُقَسَّرْ على ضدها . وليس هناك قسر ولا مانع غير ذاته . فغنيته هو عقله ، وعقله لذاته مبدأ وخير . وعقله لذاته على هذه الصفة هو وجودها ، أي العناية . وقولك (١) يعقلها نظاماً وخيراً ، أي توجد

(١) ب : وقولها .

عنه هذه الأشياء وجوداً ملائماً له ، وذاته خيرٌ ونظام . فهذه الأشياء ذوات خبرية وهي كما أنها موجودة هي منتظمة ، كما أنها معقولة هي موجودة . ومعناه أن نفس وجودها منتظمة هو نفس معقوليتها على هذه الصفة ، وهو من حيث هو خير : غاية ، ومن حيث هو مبدأ : فاعل ، وهما شيء واحد ، إلا أنه يختلف بالإضافات وبالاعتبارات ، فيجب أن يعقل أنه واجب الوجود ، وأنه مبدأ ، وأنه خير ، وأنه غاية ، وأنه فاعل ، وأنه قادر ، وأنه كذا يعنى أنه معنى واحد ، لأنه ليس هناك كثرة ، وإنما ذلك يعرض بحسب الاعتبارات ، وليس يحتاج إلى أن يعتبر في ذاته أنه خير ونظام ، وأنه كذا وكذا فيعرف ذاته متكررة . بل هذه المعاني هي واحدة ، وهي نفس هذا الوجود ، أى نفس الوجوب والنظام والخيرية وسائر الصفات التي له بحسب الاعتبارات التي يعرفها له من أدركه وعرفه . وليس هو بحسب هذه الاعتبارات ، بل هو في نفسه خير ونظام واحد . وليس يحتاج إلى أن يجتهد في أن يكون على أفضل ما يمكن كما يحتاج إليه الفلك وما سواه ، بل هو موجود على أفضل ما يمكن أن يكون .

لو أن صورة حلت في ذهنك كان نفس وجودها نفس عقليتك بها ، وما كان يجب أن توجد في ذهنك أولاً ثم تحلها ثانياً ، بل نفس وجودها في ذهنك نفس معقوليتها لك . نحن إذا رأينا شيئاً ارتسمت في خيالنا صورته ، فانتزع العقل منها معناه ، فيكون المقول فيه هو الذى إذا سمعنا باسمه كان حاضراً لنا . والمثال في ذلك واضح .

الآلة إنما جعلت للشيء ليكتسب بها ما هو له بالقوة ، لا بالفعل . وشعور الذات بالذات لم يكن فقط بالقوة ، بل هي مفطورة عليه . وذات الإنسان ذات شاعرة ، فشعورها بذاتها بالطبع لها . وإذا كان كذلك لم يكن باكتساب . وإذا لم يكن باكتساب لم يكن بآلة .

الشعور بالذات ذاتي للنفس . لا يكتسب من خارج ، وكأنه إذا حصل الذات حصل معها الشعور . ولا نشعر بها بآلة ، بل نشعر بها بذاتها ومن ذاتها . وشعورنا شعور على الإطلاق ، أعنى لا شرط فيه بوجه . وأنها دائمة الشعور لا في وقت دون وقت . وإدراك الحسد هو من طريق الحس ، وذلك إما بالبصر . وإما باللمس . فمن جوز أن تكون المعرفة بالذات من طريق الاستدلال عليه بالحس ، يلزمه أن يكون لم يعرف ذاته على الإطلاق . بل عرفه حين أحس جسمه . وأيضاً فإن الإدراك بالحس يوجب أن يكون هناك شيء عُلِمَ أنه قد أدرك المحسوس بالحس ، ويكون غير

الحس ، فيكون هو النفس لا محالة . فإن ما أن شعر بأننا قد شعرنا بنواتنا فهو من فعل العقل .

الشعور بالذات يكون للنفس بالفعل فإنها تكون دائمة الشعور بذاتها . وأما الشعور بالشعور فإنه يكون بالقوة . ولو كان الشعور بالشعور بالفعل ، لكان دائماً ولم يحتاج إلى اعتبار العقل .

إدراكى لذاتى هو أمر يقوم لى . لاحصلاً لى من اعتبار شىء آخر ، فإنى إذا قلت : فعلت كذا ، فإنى أعبر عن إدراكى لذاتى وإن كنت فى غفلة عن شعورى بها . وإلا فمن أين يكون (أن) أعلم أنى فعلت كذا أولاً أنى اعتبرت أولاً ذاتى ؟ ! فإذا قد اعتبرت أولاً ذاتى لم فعلها ، ولم أعتبر شيئاً أدركت به ذاتى .

شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا .

إذا علمنا شيئاً فى علمنا بأدراكنا له شعور بذاتنا لانعلم أن ذاتنا أدركته ، فشعرنا أولاً بذاتنا . وإلا ، فمن أين نعلم أنا أدركناه لولا أننا شعرنا أولاً بذاتنا ؟ ! ومثل ذلك بيّنة ، لا يبرهان ، على أن النفس شاعرة بذاتها .

الأوليات ليست بالفعل وإلا لم يحتاج فيها إلى اعتبار .

الشعور بالذات هو غريزى للذات . وهو نفس وجودها فلا يحتاج إلى شىء من خارج ندرك به الذات . بل الذات هى التى ندرك بها ذاتها . فلا يصح أن تكون موجودة غير مشعور بها . على أن يكون الشاعر بها هو نفهى ذاتها ، لا شىء آخر . وليس هذا خاصاً للإنسان ، بل جميع الحيوانات تشعر بذواتها على هذا الوجه . والشعور بالغير يحتاج إلى معرفة سابقة بأحواله وصفاته . فإناك لو لم تعرف زيدا بأحواله وصفاته لم تعلم إذا أدركته حساً أنه هو ذاك الذى تعرفه ، ولم تعلم أنه هو الفيلسوف مثلاً ، فإن هذا المشاهد ما لم يسبق علمك به لم يمكنك أن تقول : إنه هو ذلك الشىء الذى أعرفه .

إن قال قائل : إن الأسماء لا تعرف منها حقائق الأشياء : فإننا إذا سمعنا باسم رجل لم نشاهده ، أو باسم شىء لم نعرفه ، لم يمكننا أن نستدل من الاسم على صورته ، بل نجب أن تكون قد وردت علينا صورته من طريق الحس مقرونة باسمه ، فإذا سمعنا باسمه تصورناه ، كما إذا تصورناه مثلاً تذكرنا اسمه - فكيف الحكم فى واجب

الوجود بذاته ، ومن أين حصل لنا هذا المعنى حتى نقول إن واجب الوجود بذاته هو اسم الأول ؟ - فالجواب : أننا ندرك الأمور التي تتعلق في الوجود بغيرها من طريق الحس أو من وجه آخر ، فتكون دلالة واجب الوجود بذاته على الفقد من المعنى الذي حصل في أذهاننا من الموجود بغيره . ومثل ذلك تصورنا الأشياء العدمية من الوجودية . ولذلك قد نرى أشياء كثيرة من غير أن نرى معها علتها أو سببها كالفلك ، فتصور من ذلك في أذهاننا الوجود الذي لا سبب له .

دلالة اللفظ على المعنى دلالة العمل المشاهد على حلاته . وكما أن العمل أدرك حلاته من أكله بحس النوق ، ولونه بحس البصر ، ثم لما شاهدته علم أنه حلوا ، إلا أن الحلاوة تأدت إليه من حس البصر ، بل لما ارتسم في نفسه حلاته ، فكذلك الألفاظ إذا سمعت أدرك مع سماعها معنى ، فارتسم في النفس المعنى . واللفظ معاً . فكلما خطر بالبال ذلك المعنى أدرك اللفظ ، وكلما سمع ذلك اللفظ أدرك المعنى : لأن اللفظ هو ذلك المعنى ، بل هو مؤدٍ إلى إدراكه .

الوجود الصوري هو الوجود العقلي . ومعنى الوجود العقلي أنه إذا وجدت تلك الصورة لشيء صار ذلك الشيء عقلاً بها ، وإذا وجدت الصورة بشيء صار عاقلاً لها . فالأول أولى بأن يكون عقلاً وعاقلاً ومعقولا .

الواجبات والأوليات واجبة بذاتها ، والاعتباريات ليست واجبة بملواتها ، بل يجب الشعور بها والنتيجه عليها .

الشعور بالذات لا يصح بآلة جسمانية ، فيجب أن يكون الشاعر بها والمشعور واحداً ، ويكون سبباً أحدياً مجرداً ، ويجب أن يكون الشعور بالذات يدرك بالذات ، لا غيرها ، بل كلما فرضت أنك قد علمت ذاتك ، وأنه حصل لك علمك بذاتك بآلة من الآلات ، وجب أن يكون قد سبق علمك بذاتك ، فإنك ما لم تعرف ذاتك لم تعلم أن هذا الذي أدركته ذاتك ، كما أنك إذا لم تعرف شخصاً ما بأحواله وصفاته وعلاماته فإذا شاهدته جمعت بينه وبين تلك الأحوال والصفات - لم يمكنك أن تقول : قد أدركته .

الطريق المسلوك إلى معرفة الباري هو أننا جئنا فقسّمنا الوجود إلى الواجب وغير الواجب ، ثم قسّمنا الواجب إلى ما هو بذاته ، وإلى ما هو ليس بذاته ، وقسّمنا غير الواجب إلى ما هو غير واجب بذاته الذي هو الممتنع ، وإلى ما هو غير واجب لا بذاته ، وهو الممكن . وعرفنا خواص كل واحد من هذه الأقسام : بعضها بواسطة بعض ،

مثلاً : عرفنا علم واجب الوجود بذاته بواسطة سلب المقدارى عنه ، أى أن ما ليس بجسم يجب أن يعقل ذاته ، وعرفنا قدرته بواسطة شئ آخر ، ثم هلم جراً ، حتى عرفنا جميع خواصه ، وعرفنا بعد ذلك خواص كل قسم من الأقسام الباقية ، حتى وجب عندنا من ذلك أن ما خلا واجب الوجود بذاته الذى هو واحد ، متعاقب الوجود بواجب الوجود .

الفكر إنما جعل لتعيين غاية الفعل ، ولكون الفعل يتوخى فيه النظام . ولتخصيص الفعل والقوة المتخيلة إذا خليت رسوم طباعها لم يكن فعلها على النظام ، فأعينت بالفكرة ليكون فعلها على نظام .

إذا وجدنا شيئين ، وأحدهما علة ، والآخر معلول ، وكانا معاً فى الوجود ، إلا أن أحدهما فى ذاته واجب الوجود ، والآخر فى ذاته ممكن الوجود ، وعرفنا حقيقة كل واحد منهما من خواصه ، علمنا أن ما يتعلق به طبيعة الإمكان هو معلول ، وأن الآخر هو علة . فإنا إذا عرفنا آتية واجب الوجود بذاته وحقيقته على ما عرفناه فى الإلهيات ، وعلمنا أنه واحد ضرورة ، علمنا أن ما سواه من الموجودات واجب به ويمكن فى ذاته ، ويكون تقدم واجب الوجود عليه تقدم الاستغناء ، وتأخر ذاك عنه تأخر الحاجة . فالعلة والمعلولة بينهما الاستغناء والحاجة .

لو كان البارئ يتوخى فى فعله النظام حتى كان النظام مقصوداً ، لكان يجوز عليه أن يصدر عنه فعل على غير النظام ، كما يجوز ذلك على البشر . فإذا لم يجز أن يصدر عنه فعل على غير النظام ، فيجب أن لا يكون النظام متوخى . فإذا كل أفعاله تصدر عنه منتظماً .

الأول يتخصص بذاته ، والعقول المفارقة كل عقل منها يخصص بلوازمه التى له فلا تقع فيها الشركة . فلهذا لم تذكر أشخاص كل عقل .

يجب أن تكون التصورات الفلكية أول تصور . ويكون ما سواه فنتيجة عنه تابعة له ، وهو التصور الأول الثابت المتصل الدائم الذى سائر التصورات تابعة له ولازمة . والمثال فى ذلك هو أن يحصل تصور لأمر ما ، فيستمر ذلك التصور دائماً ، ويحدث عن ذلك التصور حركة : فتستمر تلك الحركة ، لكن لا يزال يتجدد تصور بعد تصور يحدث عنه حركة بعد حركة ، إلى أن ينتهى إلى الغاية المقصودة بالتصور ، فيكون التصور بالاتصال تصوراً واحداً ، والحركة حركة واحدة ، ويكون كل تصور متقدماً علة لوجود التصور الذى بعده ، على الترتيب السببى المسببى ، وذلك كمن يقصد

مثلاً بغداد فيكون المقصود واحداً ، ويحدث هذا القصد عن التصور الأول الذي ينصوره ، فيحدد له في كل منزل ينزله تصور خاص . فتنبه حركة إلى المنزل الآخر ، ويكون الأول علة لوجود ما بعده ، حتى يوافي الغاية . وهذا التصور الثاني هو مثل التصور الأول ، نوعاً لا شخصاً . فتصدر عنه حركة مثل الحركة الأولى نوعاً لا شخصاً . فلو كانا مثلين شخصاً . لكانا واحداً . وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد . وكذلك الأمر في الشخص . فإن ما يشخص به الإنسان مثلاً ، وهو الاستحالة الأولى التي وافاه فيها الوجود . هو واحد متصل . إلى أن ينتهي ويفنى . ولا يزال تتجدد عليه استحالة بعد استحالة ، وهي تابعة للأول . وتكون بالمرض أو بالقوة ، ويكون الأول بالفعل وبالذات ، وذلك كاللوازم عنه .

تعقل واجب الوجود لذاته سبب لصدور الموجودات عنه ، وهو أحدى الذات والموجودات كثيرة . فيجب أن تتكرر لوازمه . ويكون أول ما يتكرر بالذات تلك اللوازم ، كما أنه يجب أن يكون هاهنا أول شيء يتخصص بذاته ويشخص بذاته ، وهو الإرادة الجزئية التي تكون للجسم الفلاني .

الإرادات علة للأكائات . وكل كائن فعلته إرادة ما . والإرادة تخصص بذاتها ، فلا تحتاج إلى تخصص كما يحتاج سائر الحادثات إلى تخصصات : تخصص كل واحد من تلك التخصصات واحدة من تلك الحادثات دون ما يشاركها في نوعها . والإرادة ، وإن كانت حادثة ، فلا تحتاج إلى تخصص . فإن كل ما يعرض لمخصص يجب أن يسبق وجود إرادة ، فيؤدي ذلك إلى أن الإرادة تتخصص بذاتها .

كل ما لم يكن في الزمان فلا يتغير . إذ التغير يلحق أولاً الزمان ثم ما يكون فيه . الآلة إنما جعلت للنفس لتدرك بها . أو تفعل ما ليس تدركه ، أو تفعله بذاتها . فلو كانت تدرك الأشياء بذاتها لم تعمل هذه الآلة . وإنما أعين بالآلة لأنها في كل شيء هي بالقوة لا بالفعل ، فبالآلة تخرج إلى الفعل .

كل موجود إنما يصح وجوده بعد أن يسبقه تصور عقل أو خيال . قد بان ذلك في العلوم الإلهية ، وأنه لو لم يكن تصور لم يصح وجود شيء . إذ الموجودات كلها تابعة للتصورات العقلية ، وهي الإرادات بالحقيقة . وبان فيها أيضاً أن التصور العقلي لا يصدر عنه أمر شخصي يكون له نظير من نوعه ، بل إن صدر عنه أمر كان كلياً ، وذلك مثل النوع الكلي الذي يكون مجموعاً في شخص واحد . فيجب أن يكون هاهنا تصور خيالي أو في حكم الخيالي ، بسببه توجد حركات كثيرة . وبالجملة أشخاص من نوع واحد .

ولا يصح أن يسبق تلك التصورات التخيلات أمور مخصصة ، فإن كل ما يفرض من تلك الأمور مخصصاً للتصور يجب أن يكون وجوده بعد أن يسبقه التصور . فيجتمع من هذا أن المخصص أولاً وبذاته ، والمشتخص أولاً وبذاته ، التصورات التي هي الإرادات . وإذا كان الجسم المتقدم بالطبع هو الفلك ، وكان التخيل أو ما يجري مجراه يصح بجسم . وجب أن تكون تلك الإرادات لتلك الجسم الفلكي ، فتكون الحركات وسائر الأنواع . التي تتكرر أشخاصها ، بعد تلك الإرادات .

التصور العقلي . وهو الإرادة الكلية ، لا يكون منه شيء جزئي ، إذ يكون كلياً ، والتخيالي يكون منه الجزئي والحركات - وهي متجددة ، وطباعها أن تكون وتبطل - فلا يصح أن تخصص بذاتها ، ويجب أن يسبق كل حركة تصور حتى يصح وجودها . فالتصور يجب أن يتخصص بذاته ، ولا شيء يسبقه يكون سبباً لتخصصه أو يكون مخصصاً له . والأشياء الحادثة بينها الحركات لا عمالة .

تعقل واجب الوجود لذاته سبب لحدوث الموجودات عنه . وهو أحدى الذات ، فيلزمه شيء واحد الذات ، وهو العقل الفعال . وكما علمنا أنه يجب أن يكون اللازم عنه لذاته يلزم عنه لا بمتوسط . كذلك يجب أن يكون في التخصصات شيء بذاته يتخصص بلا تخصص ، وهو الإرادة الجزئية التي للفلك الكلية . ويجب أن تكون كل إرادة متقدمة علة لوجود ما بعدها من الإرادات على الترتيب السببي والمسببي . وهذا أيضاً مما يدل على أن الإرادات تتخصص بذواتها لا بغيرها . إذ كل إرادة متقدمة علة لما بعدها .

هذه الإرادة هي الغاية المحركة ، وهي الموجودة لها ، والفاعلة على مثال ما تكون الغايات فاعلة .

تخصص الإرادة هو تميزها وانفرادها عن الإرادة الكلية المطلقة . وليس يحصل فعل إلا من إرادة متخصصة : فإذا نقول مثلاً إنه كما حاصت بصفة كذا وكذا ، حصلت حركة بهذه الصفة ، ففسر إلى إرادة ما متخصصة جزئية ، وهي بذاتها تخصص لا تحتاج إلى تخصص . ويجب أن يكون في التخصصات ما يتخصص بذاته ، وإلا تمادى إلى غير النهاية ، ولا يتخصص شيء . وكذلك في كل شيء يجب أن يكون فيه ما يتحقق بمعنى ذلك الشيء بذاته وأولاً ، حتى يصح وجود ذلك الشيء . وكذلك في الأسباب ، يجب أن يكون فيها ما هو سبب بالذات وأولاً ، ولا يحتاج إلى سبب حتى يحصل هذا الشيء المسبب . وفي الموجودات ما يوجد بذاته وأولاً حتى يوجد الموجودات.

صفات الأول سلبية وإضافية ، وتلك السلوب يلزمها في العقل وجود . فالوحدة في صفاته ليست هي معنى وجودياً - كما يكون في سائر الموجودات - بل يكون سلبياً ، وهي أنه غير مشارك في وجوده الذي يخصه . وهو سلب إلا أنه يلزمه وجود في العقل ، وهو أنه واحد . فذلك الوحدة لا تلحق ذاته فيكون واحداً بتلك الوحدة ، بابر سلب الشريك عنه .

العالم لذاته والكمال لذاته والفاعل لذاته ، مالا حاجة به إلى غير ذاته في ذلك الشيء ، فيكون ذلك الشيء له دائماً ، ولم يكن فيه قط بالقوة . فقولنا إنه عالم لذاته ، أى لا يحتاج إلى علم يعلم به الأشياء ، إذ ليس العلم إلا صور المعلومات ، فلا يحتاج إلى المعلومات في حصول علمه بها .

العلم هو صور المعلومات ، كما أن الحس صور المحسوسات . وهي آثار نرد على النفس من خارج ، وبقيدها لإياها واهب الصور إذا تم استعنادها لها ، كما أنه يفيد (١٥٨) سائر الآثار . فالمعلومات تحصل للإنسان من خارج .

الإنسان يدرك التخيل والمحسوس بواسطة الخارجات . والكواكب لا تحتاج في إدراك ذلك إلى الخارجات ، بل نحصل في تخيلاتها من عند العقول بأن يفضلها على عقولها ، ثم نحصل عنها في خيالاتها ، كالحال في المنام . وأما نحن فلأنما نحصل الشيء أولاً في حواسنا ، ثم يرتفع عنها إلى خيالاتها ثم إلى عقولنا .

الحاس والتخيل يشتركان في أن مدركهما يكون واحداً معنا لا غيره والعقل ليس كذلك ، فإنه أى شخص كان من أشخاص النوع ، جائز ، فإنه يدرك الشخص المتشتر ، إذ يكون كاليا يجوز حماء على الأشخاص كلها - إلا أن يكون شخصاً معقوله محسوسه . والشخصي يمكن أن يوجد معقولا بوجه .

الكواكب لها قوة التخيل ، وهذه القوة لها نامة ، فلهذا تؤثر فينا . ونحن لما كانت قواها كثيرة ، عارض بعضها بعضاً في فعلها ، فلم يتم فعلها .

إذا قلنا: إن لهذا الجسم المتحرك محركاً ، فلأننا نطلب عارضاً من عوارض الحركة ، ثم الجوهرية عارض من عوارض هذا المحرك .

لا يمكن إثبات المبدأ المشترك في العلوم الطبيعية ، كالميكانيكا والصورة ، والفاعل والغاية ، بل إنما يثبت فيها مبدأ بعض أنواع موضوعها ، أو مبدأ بعض أعراض موضوعها ، كبداً الحركة ، أو مبدأ النمو والتغذية ، أو مبدأ الصوت .

لا يصح صدور فعل إلا عن متصور ، فما لم يكن تصور لم يصح فعل :
والعقل الذى بالقوة لا يصير عنه فعل ، إذ لا تصور له بالفعل . والمقول الفعالة
إنما تصح تأثيراتها وصدور الأفعال منها لتصوراتها التى لها بالفعل ، وكلما كان
أشد تصورا ، يكون أتم فعلا ، إلى أن ينتهى إلى الأول الذى ليس فيه شيء بالقوة .
لذلك يلزم أن يكون صدور كل موجود عنه ، ولا يجوز أن يكون الأول جسما ،
لأن الجسم تدبره نفس ، والنفس يكون تصورها بالقوة ، وتحتاج إلى مصور
بصورها الأشياء ، ويخرجها من القوة إلى الفعل ، فإنها تؤثر فى نفوسنا ، ولا تؤثر
نفوسنا فيها ، لأنها غير متشعبة القوى . ونحن فقوانا متشعبة ، يصد بعض القوة
بعض القوة عن فعلها بالتمام ، كما تشغل القوة الحاسة القوة الحيلية عن فعلها بالتمام ،
فإذا لم تشغلها تم فعلها ، كالحال فى المنام . والكواكب لا تصد بعض قواها بعضا ،
فيصح صدور الفعل عنها بالتمام ، وقواها غير متشعبة ، بل كأنها قوة واحدة .
فالقوة الباصرة فيها هى القوة السامعة ، وهى القوة المتصورة ، فكأنها متوفرة
على قوة واحدة ، فلهذا تؤثر فىنا ولا تؤثر فيها .

موضوع المنطق هو المقولات الثانية المستندة إلى المقولات الأول ، من حيث
يتوصل بها من معلوم إلى مجهول . وشرح ذلك أن للشيء مقولات أول ، كالجسم
والحيوان وما أشبههما ، ومقولات ثانية تستند إلى هذه ، وهى كون هذه الأشياء
كلية وجزئية وشخصية . والنظر فى إثبات هذه المقولات الثانية يتعلق بعلم ما بعد
الطبيعة . وهى موضوعة لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقا ، فإن نحو وجودها
مطلقا يثبت هناك ، وهو أنها هل لها وجود فى الأعيان أو فى النفس - بل بشرط آخر ،
وهو أن يتوصل منها من معلوم إلى مجهول . وإثبات هذه الشريطة يتعلق بعلم ما بعد
الطبيعة ، وهو أن تعلم أن الكلى قد يكون جنسا ، وقد يكون فصلا ، وقد يكون
نوعا ، وقد يكون خاصة ، وقد يكون عرضا عاما . فإذا أثبت فى علم ما بعد الطبيعة
الكلى الجنسى والكلى النوعى ، صار الكل حيثئذ بهما الشرط موضوعا لعلم المنطق ،
ثم ما يعرض للكل بعد ذلك من لوازمها وأعراضها الثانية يثبت فى علم المنطق .
وللجهات أيضا شرائط تصير بها المقولات الثانية موضوعة لعلم المنطق ، وهو أن تعلم
أن الكلى قد يكون واجبا أو مطلقا أو ممكنا ، فقد يصير بملك الكلى موضوعا لعلم
المنطق ، وأما تحديد هذه الأشياء وتحقيق ماهياتها ، فيكون فى علم الطبيعة ، لا فى علم
ما بعد الطبيعة ، كالحال فى تحديد موضوعات سائر العلوم . ومثال المقولات الثانية

فى علم الطبيعة الجسم ، فإن إثباته يكون فى الفلسفة الأولى ، فكذلك إثبات الخواص التى يصير بها الجسم موضوعا لعلم الطبيعة ، وهى الحركة والتغير ، يكون فيها . وأما الأعراض التى تلزم بعد الحركة والتغير . فإثباتها فى علم الطبيعة . فنية الجسم المطلق إلى علم الطبيعة كنسبة المعقولات الثانية إلى علم المنطق . ونسبة الحركة والتغير إلى علم الطبيعة كنسبة الجهات الجسمية والتنوعية إلى علم المنطق . وأما تحديد الجسم والحركة وتحقيق ماهيتها ، فيصح أن يكون فى علم الطبيعة ، إذ تحديد المبادئ والخواص التى تصير بها المبادئ موضوعا لعلم ما ، يكون إلى صاحب ذلك العلم إن كان موضوع ذلك العلم مركبا . وأما إثبات المبادئ والخواص التى بها تصير المبادئ موضوعا لذلك العلم ، فيكون إلى علم آخر ، على ما شرح فى « البرهان » . فإثبات الجهات فى علم ما بعد الطبيعة ، وتحديدها فى المنطق ، كما أن إثبات الحركة فى الفلسفة الأولى ، وتحديدها فى علم ما بعد الطبيعة . وخواص الجسم قد ثبتت فى علم الطبيعة ، وقد ثبتت فى علم ما بعد الطبيعة . والموجب والسالب ثبت فى علم ما بعد الطبيعة فى باب الموهو والغبرية ، فإنه يؤخذ فيه كليا ، ويصير موضوعا لعلم المنطق . وأما أنه أى مقدمة تناقض أى مقدمة ، وغير ذلك مما هذا سبيله ، فى المنطق . فالمعقولات الثانية ، أعنى الكليات الجنسية والتنوعية والفصلية والعرضية والخاصية ، ينفع بها فى التصور . والواجبة والممكنة وغيرها ، ينفع بها فى التصديق . فهذه الكليات لا على الإطلاق بل على هذه الصفة ، وهو من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول ، هى موضوع المنطق . وأما على الإطلاق ، فلا ينفع بها فى علم . ومثال ذلك الصوت المطلق لا ينفع به فى علم الموسيقى ، بل الصوت من حيث يقبل التأليف هو موضوع الموسيقى . فالمعقولات الثانية على نوعين : مطلقة ، ومشروط فيها بشرط ما ، وتصير بذلك الشرط موضوعا لعلم المنطق .

إذا صار الكلى مقدمة فقد صار موضوعا ، ويكون النظر فيه منطقيا لا كليا .

إثبات نحو وجود الشيء هو أن يبين أى وجود يخصه .

تبيين ماهية الكلى والجزئى والشخصى وتبيين بعض لوازم هذه الأشياء كالجنسية والفصلية والتنوعية ، وجهاتها ، فى المنطق . وإثبات وجودها فى الفلسفة الأولى .

أنحاء التعليم فى كل فن ، وأنحاء كل فن ما يبحث عنه فى ذلك الفن . وليس فى المنطق أنها تعلم الموجودات بما هى موجودات ، وإنما ذلك فى العلم الكلى والجنسى والفصل والتنوع والخاصة والعرض ، من أنحاء تعلم الكلى ، لا من المنطق .

للألفاظ المفردة أحوال تعرض لها من حيث هي موجودة ، كدلالتها على معانيها ، مثل دلالة لفظ الجوهر على ما يدل عليه ، والكمية على ما تدل عليه . ولها أحوال تعرض لها من حيث هي متصورة . كالكل والجزئ والذاتي والعرضي ، وأمثال ذلك مما يعرض لها من حيث هي معقولة متصورة . لا من حيث هي موجودة . وذلك أن الإنسان من حيث هو إنسان لا تعرض له الكلية ولا الجزئية ولا الذاتية ولا العرضية ولا من حيث هو موجود في الأعيان ، بل إنما تعرض له من حيث هو موجود معقول . ويعرض العقل فيه هذه الاعتبارات - فيكون موضوع المنطق على هذا الوجه .

موضوعات العلوم إما بسيطة وإما مركبة . والبسيط منها عامة كالموجود الذي هو موضوع العلم الكلي . ثم الموجود ينقسم إلى قسمين : مفارق وغير مفارق . فالمفارق هو المخصوص باسم العلم الإلهي . وهو النظر في الموجودات البرية عن المواد . وغير المفارق ما سواه من العلوم المركبة . مما يكون من عامين ، وبعضها يكون عاما تحت علم . وبعضها لا يكون كذلك . فإذن الطب موضوعه نوع من الأجسام الطبيعية ، وهو تحت العلم الطبيعي . وعلم الهيئة نظر في مقادير مخصوصة . وتلك في الأجسام الفلكية ، وهو داخل في علم الهندسة . ومالا يكون تحت علم . كالموسيقى ، فإن موضوعه صوت مع نسبة . والصوت طبيعي ، والنسبة عددي .

موضوع العلم الكلي لا يجب أن يخص بعلم دون علم . فهو إذن يشارك جميع العلوم . وموضوع العلم الجزئي مخصص ، وانلك لا تقع فيه الشركة . وإذا تخصص موضوع العلم الكلي بأن يفصل لك أنواعه . كان ذلك النوع المفصل إليه مبدءاً لعلم جزئي : مثاله الموجود الذي هو موضوع العلم الكلي ، إذا انفصل إلى الجوهر والعرض ، ثم إذا انفصل الجوهر إلى الجسم ، ثم إذا انفصل الجسم إلى المتحرك والسكن - كان ذلك موضوع العلم الطبيعي .

وكذلك الحكم في الغاية والفاعل ، فإنهما في العلم الكلي . وإذا انفصل كل واحد منهما إلى الغاية التي هي غاية الحركة ، أي ما يتحرك إليه الشيء ، وإلى الفاعل الذي هو مبدءاً الحركة - كان مبدءاً العلم الطبيعي .

والعلم الثاني (١) وقعت فيه شبهة في كيفية دخولها في العلم الكلي ، إذ قد يُظن أنها لا توجد في جميع العلوم الجزئية ، حتى يجب أنه ينظر فيها صاحب العلم

الكل ، بأن ينظر في المعنى المشترك فيها ، فإن الغاية تظن أنها لا تتعلق إلا بالحركة ، فتكون من الأعراض اللازمة لطبيعة الأجسام المتحركة والساكنة . فقبل كان يجب أن يكون البحث عنها حيث يكون البحث عن أعراض الأجسام المتحركة والساكنة وليس الأمر كذلك ، فإنها توجد في جميع العلوم متفرقة . لكنها قد تظن أنها لا توجد في العدد والهندسة والموسيقى ، إذ ليس فيها حركة ، فقد توجد الغاية في هذه أيضا ، فإن هذه قد يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ قابل ، إذ لا يوجد إلا فاعل وقابل للفعل وهو المهيولى ، وحيث كان ذلك كان التام . والتام هو الاعتدال والترتيب والتحديد ، التى بها يكون ما يكون لها من الخواص . وإنما هى لأجل أن تكون على ما هى عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد فيكون ذلك غاية أى خبرية ، وعلة للغاية ، أى علة لأنها خير ، وقد كانت الغاية فى سائر العوالم إنما كانت غاية لأنه خير ، ثم اتفق لذلك الخبر أن كان غاية الحركة ، إذا كان السيل إليه بحركة . والتعليمات هى مسوقة إليها ، فإنه يلزمها ، بسبب وجود تلك الغاية لها ، خواص . وكذلك سيل كل علم . وتلك الخواص فى التعليمات هى المثلث والمربع وسائر الأشكال فى الهندسة . وفى العدد خواصها المذكورة . وفى علم الهيئة خواصها التى لها لأجل أنها أجسام فلكية موجودة على ترتيب ما معين ، لو لم تكن على ذلك الترتيب لم يكن لها تلك الخواص . والترتيب فى العلوم الفعالة هو الخير ، وكذلك الترتيب فى كل شيء هو الغاية ، وهو الخير . وخواص المثلث غير خواص المربع ، وخواص الستة فى العدد غير خواص الأربعة ، فلكل شكل خاصة أو خواص ، وكذلك لكل عدد ولكل واحد من الأشكال والأعداد ترتيب هو الغاية والخير .

أعراض الأعراض اللازمة إما أن تعرض لذلك العرض لذاته وأولا . ومعنى قولنا هذا ، أن ذلك عارض له لا بسبب وجود العارض المعروض له موضوعات بعض العوالم الجزئية ، فيكون قد تخصص ، أى يكون حيث قد اختص بذلك الموضوع ، بل عروضه لتلك العارض لأنه موجود . فيكون النظر فى ذلك من عام ما بعد الطبيعة . وإما أن يعرض العرض المذكور بسبب عروضه أولا لموضوع ما ، فيكون النظر فى ذلك مختصا بذلك الموضوع . ومثال الثانى إذا بحثنا عن عارض من عوارض الحركة فى أنها هل هى سرمدية أم ليست سرمدية ، بحثنا عن ذلك فى علم الطبيعيات . وذلك لأننا نأخذ فى بيان ذلك موضوع الحركة ، فليس عروض السرمدية للحركة بسبب وجود الحركة غير مجبر فى أمرها الموضوع ، أى موضوع العلم . ومثال الأول أننا إذا بحثنا عن

انتقال الأعراض أو لا انتقالها ، بحثنا عنه في العلم الكلي ، لأنه ليس امتناع وجود الانتقال في الأعراض إلا للنفس الأعراض ، لالسبب تخصص الأعراض ببعض الموضوعات ، سواء أكان ذلك الموضوع جمما ، أم عفلا فعلا ، أم غيرهما .

النظر في هذه العلل لصاحب العلم الكلي ، وليس إنما ينظر فيها من جهة اشتراكها ، بل فيما يخص عالما عالما على أنه مبدأ له ، وعارض للمشارك . كما أن النظر في الفروع أمثلا عارض في العلم الطبيعي ومبدأ للطلب ، وكما أن الأعراض لا يصبح عليها الانتقال . مسألة في العلم الكلي ومبدأ العلم الطبيعي :

العلم الطبيعي له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات ، ونسبته إلى ما تحته نسبة العلوم الكلية إلى العاوم الجزئية . وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن ، والمباحث فيه عنه هو الأعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم مخصوص ، ثم النظر في الأجسام الفلكية والأجسام الأسطقسية نظرا أخص من ذلك . فإن النظر هو في موضوع هذا الجسم ، وهو جسم مخصوص ، لا الجسم المطلق . ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه ، وهو النظر في الأجسام الأسطقسية ، مأخوذة مع المزاج ، وما يعرض لها من حيث هي كذلك . ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه ، وهو النظر في الحيوان والنظر في النبات ، وهناك يحتم العلم الطبيعي . وأما الأجسام الفلكية ، فلأنها لما كانت بسيطة ولم يعرضها المزاج ، وكانت صورها موقوفة على موادها ، لم يكن يتعلق به نظر أخص منه ، وبشبه أن تكون تلك الأعراض اللاحقة للموضوعات التي هي أعم أجناسا للأعراض اللاحقة للأجسام المحسوسة . ويصح أن يكون المباحث عنه في علم واحد : الأعراض ، وأعراض الأعراض ، وأجناس الأعراض ، وفصول الأعراض ، وأجناس الفصول . وفصول الفصول ، على ما شرح في « البرهان » . ومثال ذلك في « السماع الطبيعي » أنه يبحث عن المكان أولا ، فإنه من عوارض الجسم بما هو متحرك وساكن ، ثم يبحث عنه أنه هل هو خلاء أو ليس بخلاء ، وهو من أعراض أعراضه ، وكذلك انظر في الزمان ، هل ينتهي أم ليس ينتهي ، وهل له قطع أم لا ، أي ابتداء وانتهاء ، هو من أعراض أعراضه ، ويبحث عن أعراض الحركة وفصولها : وهو الوحدانية والتضاد ، فإنه من فصولها ، والقسرية والطبع والسرمدية وغير السرمدية ، فهي أعراض لها ، ويبحث عن أنواع الحركة . وأما النظر في أنه هل الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ ، وهل هو متناه أو غير متناه ، وهل يجب أن يكون لكل جسم حيز وشكل وقوام أم لا ، فإنه يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة ، فلأنها من أسوال الجسم من حيث هو موجود ، لا من حيث هو واقع في التغير ، وهو البحث عن نحو وجوده

الذى يخصه ، وهو أنه أى وجود يخصه ، وأنه هل هو جوهر أم عرض ، وأنه إن كان جوهرًا فهل هو متناه أم غير متناه ، لامن حيث أن أفعاله وتأثيراته هل هى متناهية أم غير متناهية - هو أيضاً من علم بعد الطبيعة . وأما النظر فى أن الجسم من حيث هو متحرك هل هو متناه أم ليس بمتناه ، فإنه يتعلق بالطبيعى . وكذلك من حيث أفعاله وتأثيراته ، وهل هى متناهية أم غير متناهية ، من العلم الطبيعى . وقد يبحث فى علم النفس عن حال الحركة والإرادة . وفى بعض المواضع عن حركة الفؤ ، وكلاهما حركة مخصصة . وكون الشيء أخص من الآخر هو من الأعراض اللاحقة ، فإن النظر فى « السماع الطبيعى » هو فى الأمور العامة للطبيعات .

العلوم التى لا تشترك فى مبادئ واحدة ، كالعلم الطبيعى ، لا يجتمع أن يثبت مبادئها ما هو فيها أخص فى مباحث ما هو أعم . مثلاً كإثبات الجسم الفلكى فى « السماع الطبيعى » . ثم البحث يكون عن أحوال هذا الجسم حيث يتكلم فى الأجسام البسيطة لأنها بسيطة ، فإن الجسم الفلكى يثبت من حيث ينظر فى الجسم على الإطلاق من حيث هو متحرك أو ساكن . ثم يكون البحث عن أحواله حيث يكون البحث عن أحوال الجسم المخصوص .

الكلام فى أن الجسم هل هو مؤلف من أجزاء لا تتجزأ ، هو الكلام فى نحو وجوده . وكذلك الكلام فى أنه هل هو مؤلف من هيولى وصورة . وليس يتعلق ذلك بالطبيعات . فأما ما يتعلق بها . فهو الكلام فيما يُستدل به على وجوده من جهة حركاته وقواه وأفعاله . والكلام فى التناهى واللاتناهى من وجهين : أحدهما من جهة المقدار والجسم من حيث هو جسم ، والثانى من جهة أحوال الجسم من حيث هو متحرك وساكن ، وهذا هو المتعلق بالطبيعات . ولم يقصد بالقصد الأول إلى الكلام فى التناهى واللاتناهى من الوجه الأول ، بل إلى الكلام فيها من الوجه الثانى . لكنه لما تكلم فيها أدرج الكلام فى الأول فى جملة الكلام فى الثانى ، فأخذ فيه مقدمات غير طيبة .

الحركة من أعراض موضوع العلم الطبيعى ، وهو الجسم بما هو متحرك أو ساكن ، فيجب أن يكون إثباتها فيه ، وليست هى أجزاء من أجزاء الجسم بما هو مؤلف من هيولى وصورة فيكون إثباتها فيما بعد الطبيعة .

الصورة الجسمية ، وهو البعد المقوم للجسم الطبيعى ، ليس قوامها بالمحسوسات فتكون محسوسة ، بل هى مبدأ للمحسوسات ، فهى عارضة للموجود بما هو موجود . وكل ما يكون واحداً فى علوم كثيرة ، كالوحدة والكثرة وغيرها ، لإنهما يدخلان

في الطبيعيات والتعليقيات وغيرهما . فيجب أن تكون من العوارض الخاصة لعلم فوق تلك العلوم ، فإنهما من عوارض العلم الإلهي .

يكون الموجود مجرداً غير كونه مبدأ : فإن كونه مبدأً عارض من عوارض الموجود ، ونحن نثبت في الطبيعيات مبدأ الحركة . والحركة من عوارض موضوع العلم الطبيعي . ثم نبحث عن ذلك المبدأ وأنه هل هو جوهر أم عرض . فيكون هذان المعنيان عارضين لعارض من عوارض العالم الطبيعي . كذلك يثبت في الإلهيات مبدأ الوجود . ثم يبحث عنه : ما ذلك المبدأ . وهل هو جوهر أم ليس بجوهر . وإنما يثبت مبدأ الموجود في هذا العلم لما له مبدأ . وهو الموجود المعاول . وإذا كان كذلك إثبات المبدأ لبعض الوجود لا لكليه . وهو من بعض ما في هذا العلم كما في سائر العلوم .

تعديد المبادئ . يكون في العلم الذي هي له مبادئ . وإثبات وجودها يكون في علم آخر فوفه . وقد يتفق أن يكون دونه . وكذلك في الهندسة كالنقطة إذا حددتها . ونقول : إنها شيء لا جزء له .

الجنس المنطقي هو الجنسية . وهي المعنى المحمول على كل جنس ، والموضوع في الجنس هو ذو الجنسية . وهو الطبيعة التي عرض لها الجنسية . وهي الطبيعة المقولة على كثيرين مختلفين بالنوع . وكذلك النوع المنطقي هو النوعية . وهو المعنى المحمول على كل نوع . والموضوع في النوع هو ذو النوعية . وهي الطبيعة التي عرض لها النوعية ، وهي الطبيعة المقولة على كثيرين مختلفين بالعدد .

الصورة الجسمية في كل شيء متقدمة للصورة التي للطبيعيات أجناسها وأنواعها ، كجسمية النار مثلاً . فإنها متقدمة على صورتها النوعية . وهي الانارية . انى بها صارت النار ناراً وهي مقارنة لها .

الطبيعة بالحقيقة ليس لها إلا التحريك . والإعداد لأن تقبل ما تحركه من المواد الصورة التي تحركه إليها ، وليس هي فاعلاً . ولا مفيد الوجود ، بل مفيد الوجود هو واهب الصور ، وإنما هي محركة للشيء نحو الذي يفيد إياه وأهب الصور ، فلا فعل لها إلا تحريك الشيء نحو الغاية التي يؤمها به التفاعل الأول ، وكأنها مستأخرة سخرة لذلك .

الفاعل والفاعل مشترك على نحوين : أحدهما التفاعل المشترك والغاية المشتركة ، وكل واحد منهما غير واحد بالعدد ، وهو أن يعرف فاعل هذا الأمر الطبيعي وغاية هذا الأمر الطبيعي ، وتميز الغايات والفاعلات بعضها عن بعض لكل واحد من تلك

الأمر الطبيعية ، فيكون كل واحد من هذا الفاعل وهذه الغاية ذاتا واحدة بالعدد ، بل أمرا معقولا يشترك عند العقل من أنها فاعلات وغايات ، ويكون ذلك الأمر المعقول مقولا عليها .

إذا قيل للأول عقل فإنما يعنى به العقل بالمعنى البسيط ، لا بالمعنى المفصل ، حتى تكون المعقولات خارجة عن ذاته ، لازمة له على ما ذكرنا ، فلا تكون ذاته منكثرة بتلك اللوازم التي هي المعقولات إلا تكثر إضافيا ، الذي لا يتكرر به الشيء في حقيقته وماهيته .

ليس علو الأول ومجده هو تعقل الأشياء ، بل علوه ومجده بأن تفيض عنه الأشياء معقولة ، فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا بأوازمه التي هي المعقولات . وكذلك الأمر في الخالق ، فإن علوه ومجده بأنه حيث يخلق ، لا بأن الأشياء خلقه ، فعلموه ومجده إذن بلماته .

تحليل القياس : مثاله أن النظر في أمر الزمان من الأمور التي تلزم كل حركة . وكل نظر من أمر يلزم كل حركة ، فهو مناسب للنظر في أمر المكان . لأنه : « من الأمور التي تلزم كل حركة » هي الصغرى ، فكأنه قال : النظر في أمر الزمان من الأمور التي تلزم كل حركة . وكل نظر في أمر يلزم كل حركة ، فهو مناسب للنظر في أمر المكان . فالنظر في الزمان مناسب للنظر في المكان .

المعرض نوعان : أحدهما هو الذي إذا تصورته لم نحتاج أن ننظر إلى ما هو خارج عن ذاته . والثاني هو الذي لا بد لك في تصوره أن ننظر إلى ما هو خارج عن ذاته . والقسم الأول نوعان : أحدهما هو الذي سببه يقع على الجوهر : المقنن والقسم والأقل والأكثر . وهو الكمية . الثاني أن لا يكون كذلك . وهو حالة في الجوهر لم نحتاج في تصورك إيابا إلى ما هو خارج عن ذاته ، وهو الكيفية . مثال الكمية : العدد والطول والمعرض والعرض والزمان . ومثال الكيفية : الصحة والسقم والعفة والتعقل والعلم والقوة والضعف والكلام والطعم وما شاكلها . وكذلك التدوير والتطويل والتثليث والترجيع . والقسم الثاني سبعة أنواع : أحدها الإضافة ، وهي حالة للشيء يكون كونه بسببه . وبه يعلم أن آخر مقابله ، مثل الأبوة للأب من جهة أن الابن موجود مقابل له ، وكذلك الصداقة والأخوة والقرابة ، وه الأبن ، وهو كون الشيء في مكانه ، مثل أن يكون أعلى أو أسفل ، وه المني ، وهو كون الشيء في الزمان ، مثل كونه أمس وغدا ، وه الوضع ، وهو حال وضع أجزاء الجسم في

الجهات المختلفة ، كالقيام والقعود ، ومثل اليد والرجل والرأس وسائر الأعضاء ، وأوضاعها عند الجهات ، مثل اليمين والشمال ، والسفل والعلو ، والقدام والخلف ، فإنه إذا كان بحال : يقال له قائم ، وإذا كان بحال أخرى : يقال له قاعد . والفرق بين الإضافة وبين النسب الأخرى هو أن معنى الإضافة يكون من حصول نفس كون ذلك الشيء بنسبه إليه ، فإن الأبوة من نفس وجود البنوة ، وتحصل من نفس كونها . وحصول الأبن لا يكون من نفس حصول الزمان . - وه أن بفعل « الشيء » ، وه أن بفعل « ه » ، وهما المقولتان ، فإن بفعل « بفعل جزءان لهما . فأما « بفعل » فهو نسبة الشيء إلى ما يؤثر فيه تأثيراً على سبيل تخريجه إلى الفعل من القوة لادفعة بل بالتسريع . وكذلك « أن بفعل » هو نسبة التأثير عن هذا التأثير المذكور .

المعلوم الذات ، الممتنع الوجود ، لا يكون شيئاً ، فلا يحكم عليه بحكم وجودى أو يحكم على الإطلاق . إلا أن هذا القول ، وهو أنه معدوم الذات ، كان فيه إشارة إلى موجود ، وهذا هو بحسب اللفظ . فأما بالحقيقة : فلا إشارة إليه بوجه . فالموجودات إذا : إما أن تكون واجبة الوجود ، وإما ممكنة الوجود . والواجب الوجود إما بذاته وإما بغيره ، والذي هو بذاته فالإله ، والذي هو بغيره فبعلته واجب الوجود بذاته ، وهو في ذاته ممكن الوجود وبغيره واجب الوجود . وقد يكون بغيره أيضاً ممكن الوجود إذا لم توجد علة . فإذا أوجدته صار به واجب الوجود وقد زال إمكان وجوده بغيره ، إلا أن إمكان وجوده بذاته لم يزُلْ عنه إذ ذاك حقيقة وجوهه ، والجوهرية لا تبطل ألبتة ، إذ لا يغير الشيء عن جوهره وحقيقته . والممتنع الوجود لا ذات له ، فلا حكم عليه . ولا يصح أن يوصف بأن له علة ألبتة . إلا أن يكون معلوماً لا على الإطلاق بل معلوماً في قوته أن يوجد ، وهذا هو الممكن . فيكون حيث علة عدمه علة وجوده . وبالجملة فالضرورى لا علة له : وهو إما أن يكون واجب الوجود فلا علة لوجوده ، أو واجب العدم فلا علة لعدمه . وكما أن الضرورى لعدم لا يوجد ألبتة . كذلك الضرورى الوجود لا يصح أن بعدم ألبتة ، لأن الشيء لا يغير عن حقائقه وجوهرية . وإذا قيل إنه يعلم لا من ذاته بل من خارج ، كان هناك قبول لذلك التأثير لعمالة . وواجب الوجود كله فعل ، ولا قوة فيه ألبتة ، فواجب الوجود معنى بسيط . لا يصح عليه الانقسام في معناه ولا في موضوعه ، ولا يصح أن يكون من وجه واجب الوجود ، ومن وجه غير واجب أى أن يكون فيه فعل وقوة معاً ، إذ لا أحد هناك ولا انقسام . والمفارقات وإن كان

منها قوة بها تقبل الوجود من الأول ، فإمكان وجودها في ذاتها لا في شيء آخر ، وهي غير مادية بل هي معان بسيطة .

الأشياء التي لا يسبق وجودها عدم هي المبدعات ، والتي يسبق وجودها عدم هي المُحدَثات . وكل شيء لا تعلق له بمادة فلا يصح أن يسبقه عدم . ومثل ذلك يكون إمكان وجوده في ذاته لا في غيره .

المعذور على الإطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجد ، فلا يوجد ألبتة . وليس كذلك الممكن . فإن فيه قوة . فلذلك يوجد ، ولولاها لما كان يوجد .

النفس الإنسانية جوهر قائم بذاتها . لا تنطبع في مادة . بل هي مفارقة . وإنما احتاجت إلى هذا البدن لأن إمكان وجودها لم يكن في ذاتها . بل مع هذا البدن ، واحتاجت أيضا إلى البدن لتنال به بعض استكمالها .

لو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت إلى البدن .

البحث عن حال الممكن : كل ما هو ممكن الوجود في ذاته فإنه يجب وجوده بغيره . والمفهوم من هذا القول . وهو أنه يجب وجوده بغيره . معنيان : أحدهما أن يوجد شيء ميبا . كما يوجد إنسان بيتا ، والثاني أن يتعلق وجوده بالموجود ويبقى وجوده به . مثل الضوء الذي يبقى في الأرض مع قيام الشمس . وعند الجمهور أن الموجد هو الذي يوجد ميبا . فإن حصل وجوده ، استغنى عن الموجد . ويحتجون بأن ما حصل وجوده . استغنى عن الموجد . فإن الموجد لا يوجد ثانيا . ويمثلون لذلك مثلا بأن الباني إذا بنى بيتا لم يحتاج البيت إلى الباني ثانيا . وتبطل حججهم بأنه لا يقول أحد إن الموجد يحتاج إلى موجد يوجد ثانيا ، لكن يحتاج إلى مستقبله . وأما مثل البيت فبه غلط . فإن البناء ليس هو علة لوجود البيت ، بل هو سبب لتحريك أجزاء البيت إلى أوضاع مختلفة يحصل منها صورة البيت ، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع تلك الأجزاء . والاجتماع علة لشكل ما . وحافظ تلك الأجزاء على ذلك الشكل هو طينها التي تحفظ بها تلك الأجسام أمكنتها . وأيضا الموانع التي تمنع بعض الأجزاء من الحركة إلى أماكنها الطبيعية ، كالأعمدة والأساطين والحيطان المسكة للقفوف . فإن كل علة مع معاولها . لأن البناء علة للحركة . فإذا فقد البناء من حيث هو بناء وعرك . فقدت الحركة . وفقدان الحركة نفس انتهائها . وانتهائها علة لاجتماع الأجزاء ، واجتماعها على وضع ما علة لأن يخط بعض تلك الأجزاء أماكنها الطبيعية ، وبعضها يمنع عن زوال بعضها عن أماكنها ، كالطين

الأول في مكانه الطبيعي الذي يمنع اللبث الآخر أن يزول عن موضعه ، يتعاون كله على الثبات . فإذا البناء علة بالعرض الليث ، وكذلك الأب علة بالعرض للابن ، فإنه علة لتحريك المني إلى الفرار ، ثم ينحفظ المني في الفرار بطبعه ، أو بمناع آخر يمنعه السبلان ، وهو انضمام فم الرحم ، ثم قبوله للصورة الإنسانية لذاته . وأما مفيد الصورة فهو واهب الصور ، فهذا بعض حججهم .

وأما إثبات المذهب فيما نقوله: فيجب أن تعلم أن كل معلول فله صفتان ، وكل علة فلها صفتان ، أما ما للمعلول ، فإحداهما أن وجوده مستفاد من العلة ، والثاني أن العلة يسبق ذلك الوجود ، فيكون تعلق المعلول بالعلة إما من جهة وجوده أو من جهة سبق العلة . ومحال أن تكون العلة علة لسبق العلة ، فإن عدم الشيء لا علة له إلا عدم علة الوجود ، فليس للعلة تأثير في سبق العلة . ثم إن لم يكن للمعلول تعلق بالعلة من جهة الوجود ، لم يكن له تعلق بالعلة أصلا . فإذا قد يجب أن يكون تعلق المعلول بالعلة من جهة الوجود لا غير . وأما كون ذلك الوجود بعد العلة فإنه لم يصح بعله . فإنه لا يمكن أن يكون وجود ذلك المعلول إلا بعد عدم ، وما لا يمكن فلا علة له ، فإن الممتنع لا علة له ، فليس لوجوده من بعد عدم سبب من حيث هو وجود بعد عدم . فإن هذا الوجود لا يمكن أن يكون إلا بعد عدم : فإن الوجود الذي يسبقه العلة لا يصح أن يكون إلا بعد سبق العلة ، لأنه يسبقه العلة بذاته ، فلا علة له . فلا إمكان لوجوده بعد عدم من حيث هو بعد العلة ، وإنما الإمكان للوجود من حيث هو وجود فحسب . وأما كونه بعد العلة فهو ضروري لا يمكن . فالمعلول يحتاج إذن إلى العلة في وجوده ، وهو ممكن ، إذ إمكانه في وجوده فقط ، ولا حاجة له إلى العلة في أن يكون بعد العلة ، فإن هذا المعنى هو واجب لذلك الوجود: وما كان واجبا لم يحتاج إلى علة من خارج . والشيء لا يتغير جوهره . ولما كان المعلول محتاجا إلى العلة ومتاعفا بها من هذه الجهة ، وجب أن يكون مثل هذا الوجود دائما محتاجا إلى العلة . وهذه الصفة مقومة لمثل هذا الوجود ، أعني الحاجة إلى العلة . فإذا المعلول في أنه محتاج في وجوده إلى العلة مقوم ذلك ، وإلا كان واجبا بذاته ، ولم يكن واجبا بغيره ، فإذا العلة علة الوجود . وأما سبق العلة فعلته أن تلتك العلة لم تكن موجودة : لا شيء آخر . فتكون العلة لها حالتان : إحداهما : أن لم يكن سبب الوجود ، والأخرى أن صار في ذلك الوقت سببا للوجود . فإذا عليتها لسبق العلة هو لا كونها علة للوجود ، ولا عليتها ليست هي علة ، ولا يدخل في حكم كونها

علة . وعليتها للوجود هي العلة بالحقيقة ، أو هي كونها علة بالحقيقة . ومثال هذا أن يكون واحد من الناس لا يريد شيئا أولا من جملة الأشياء التي تكون لإرادته ، ولا يكون ذلك الشيء . فإذا أراد ، كان . فحق أن يقال عند كونه إن ذلك الشيء وجد عن علة ، فأما أن يقال إن ذلك المراد حصل ، بعد أن لم يكن حاصلًا ، فلا أثر للعلة في وجوده بعد أن لم يكن ، فلا تأثير لإرادته في سبق العدم لتلك المراد . وعلى عبارة أخرى ، إذا وجد شيء عن إرادة حاصلة ، فحق أن يقال إن ذلك الشيء موجود ، فعلته علة ذلك الشيء المراد من جهة حصول إرادته وحصول مراده . فأما حصول الإرادة والمراد بعد أن لم يكونا ، فلا تأثير للعلة فيه ، فإن مثل هذا الحصول واجب على ما ذكرنا . فإن حصول الوجود هو متعلق بحصول العلة ، وكون العلة علة وجود الشيء من علة ، وكون العلة علة غير معنى العملية من حيث هي علة . فكون العلة علة هو أن تصير علة ، والعملية غير ذلك ، وهو أنه علة . كما أن كون الوجود هو غير نفس الوجود . فكون العلة علة هو مقابل لكون المعلول موجودا ، لا لتصير المعلول موجودا . فوجود العلة مقابل لوجود المعلول ، وصيرورة العلة علة مقابلة لصيرورة المعلول موجودا . ثم إرادة الفاعل ما يصير به الشيء موجودا ، لا ما يتعلق به وجود الشيء ، كأن انفاعل هو ما يصير فاعلا ، فتكون العلة هي ما يصير علة ، لا ما هو علة . فإن معنى قولهم : العلة ما يصير به الشيء موجودا ، هو ما يصير علة بعد أن لم يكن علة ، لا ما يتعلق به وجود المعلول . فوجود المعلول متعلق بعلة العلة مطلقا . وأما صيرورة وجود المعلول فمتعلق بصيرورة العلة علة . ثم إن أريد بالفاعل ما يصير به الشيء موجودا بالفعل ، إفادة الوجود غير العملية ، بل هو صيرورة العلة علة . فإن أردت بكل واحد من قولنا العملية ، ومن قولنا صيرورة العلة علة ، غير ما أريد بالآخر ، وهو الحق - كانت العملية لا نسبة لها إلى ما صار موجودا بعد أن لم يكن موجودا ، بل العملية مقابلة لوجود الشيء . وكل موجود متعلق الوجود بالغير ، ذلك الغير مباين له ، فذلك الغير هو فاعل ذلك الوجود ، سواء كان صدور ذلك الموجود عنه دائما أو وقتا ما .

الغاية أيضا علة مباينة للمعلول ، لكن الغاية والفاعل في واجب الوجود هما واحد ، فهو الفاعل والغاية .

الوجود المستفاد من الغير : كونه متعلقا بالغير ، هو مفهوم له ، كما أن الاستثناء عن الغير مفهوم لواجب الوجود بذاته . والمقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه ، إذ هو ذاتي له .

الوجود إما أن يكون محتاجا إلى الغير ، فتكون حاجته إلى الغير مقومة له ، وإما أن يكون مستغنيا عنه ، فيكون ذلك مقوما له . ولا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج ، كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغنى محتاجا ، وإلا قد تغير وتبدل حقيقتهما .

عند الجمهور العلية هي هي صيرورة العلة علة ، إذ لم يجدوا فاعلا إلا بعد أن لم يكن فاعلا ، ولم يعرفوا فاعلا يفعل دائما ، فظنوا أن العلة هي ما يصير علة بعد أن لم يكن ، إذ الفاعل الذي يعرفونه لا يتأخر من أن يكون فاعلا بعد أن لم يكن . ثم لا يكون عندهم هذا التخصيص الذي ذكرناه ، أي حقيقة ما ذكرناه ، إذ لا يعرفون الفرق بين ما هو علة حل الإطلاق ، وبين ما يصير علة . فقد بان أن ذات المعلول لا تنفك عن ذات العلة ، وأنه لا يصح أن تبقى مع عدم العلة . اللهم إلا أن تكون العلة لشيء آخر لا لوجود المعلول ، كما ذكرنا من حال البناء والأب . ويتبين من هذا أن علة الوجود يجب أن تكون مبادئة لذات المعلول ، لأنه لو كانت مفيدة لوجود ذاتها ، لكانت قابلة لا فاعلة ، لكن العلة المفروضة هي علة الوجود فقط ، وإن العلة الأولى المطلقة واجبة بنائها ، ولو كانت مفيدة الوجود لذاتها ، للزم أن تكون موجودة قبل إيجادها لذاتها ، فلا يجوز أن يكون شيء بسيط فاعلا وقابلا معا ، فإنه يكون هناك اثنية ، فلا خلاف أنه يكون هناك قبول .

إن لجّ لأج وقال : إن العقل لا يصبح إلا بعد أن يكون المعقول معدوما ، وقد سمع أن عدم المعقول ليس من الفاعل ، بل الوجود منه . والوجود الذي منه في آن ، فيفرض ذلك متصلا إلى ما لا نهاية ، حتى لا يكون آن أولى من آن فيه يفيد الوجود ، فلا يكون الآن متخصصا متعينا . وإذا كان هذا الآن متصلا ، فغير واجب أن يسبقه العلم ، لأنه ليس يلزم أن يكون قبله آن ، فإنه آن مطلق غير متعين . فإن أزاغه عن هذا الحق قوله بأن الشيء الذي يكون موجودا لا يوجد موجد ، فليعلم أن المغالطة وقعت في لفظة « يوجد » : فإن عني أن الموجود لا يستأنف له وجود بعد ما لم يكن ، فهذا صحيح ، فإنه مستحيل أن يقال الموجود استأنف له وجود بعد ما لم يكن . وإن عني أن الموجود لا يكون أبنة ، بحيث ذاته وماهية لا تقتضي الوجود له ، بما هو هو ، بل شيء آخر هو الذي منه الوجود . وتحرير هذا المعنى أنه عني بلفظة « يوجد » أنه لا يفيد لذلك ، أي أنه عني أن الموجود يكتفي ببلانه عن مفيد له الوجود ، فإن ذاته لا تكون أبنة غير مقضية لوجوده ، إنما يقتضي

وجوده شيئاً يفيد الوجود - فإننا نبين ما فيه من الخطأ ، ونقول : إن المقول
الذى نقول إن موجداً يوجد ، لا يخلو إما أن يفيد الوجود في حالة العدم ، أو في
حال الوجود ، أو فيهما جميعاً . ومعلوم أنه ليس موجداً له في حال العدم ، فيبطل
أن يكون موجداً في الحالتين جميعاً ، فيبقى أن يكون موجداً له في الحالة التي هي
موجودة . فيكون الموجد إنما هو موجد الموجود وهو الذى يوصف بأنه موجد لشيء
لا يوصف بأنه يوجد ، لأن لفظة «يوجد» توهم وجوداً مستقبلاً ليس في الحال . فإن
أزيل هذا الإيهام ، صح أن يقال إن الموجد موجود ، أى يوصف بأنه يوجد .
فكما أنه في حال ما هو موجود يوصف أنه موجود - ولفظة «يوصف» لا يعنى به أنه
في المستقبل يوصف - كذلك الحال في لفظة «يوجد» . فلنستعمل : إن الموجد يحتاج
إلى موجد ، بل نقول : إنه يحتاج إلى مستقبلي ومستحفظ .

اللازم ما يلزم الشيء لأنه هو ، ولا يقوم الشيء واللازم كلها على هذا ،
أى يلزم ملزومها لأنه هو .

لوازم الأول تكون صادرة عنه ، لاحاصلة فيه ، فلذلك لا يتكرر بها ، لأنه
مبدؤها ، فلا يرد عليه من خارج . ومعنى اللازم أن يلزم شيء عن شيء بلا واسطة
شيء ، أو يلزم شيء شيئاً بلا واسطة شيء ، أو يلزم شيء شيئاً بلا واسطة . ولوازم
الأول لما كان هو مبدؤها كانت لازمة عنه ، صادرة لا لازمة له من غيره ، حاصلة
فيه . وصفاته هي لازمة لفاته على أنها صادرة عنه . لا على أنها حاصلة فيه ، فلذلك
لا يتكرر بها وهو موجبها . فتلزم اللوازم وتلك الصفات تلزم ذاته لأنه هو ، أى هو
سببها لشيء آخر . واللوازم التي تلزم غيره لا تلزمه لأنه هو ، بل قد يكون بواسطة
شيء آخر ولازم آخر . وإذا لم يكن بواسطة شيء كان لازماً له لأنه هو . واللوازم
كلها حقيقته أنها تلزم الشيء لأنه هو .

لازم الأول لا يجوز أن يكون إلا واحداً بسيطاً ، فإنه لا يلزم عن الواحد
إلا واحد . ثم اللازم الآخر يكون لازم لازمه . وكذلك اللازم الثالث
يكون لازم لازمه ، ثم يكون الأمر على ذلك ، وتكون كثرة اللوازم للأول على هذا
الوجه . وهذا كما نقول : إن الموجود شيء ، ثم يلزم عنه أنه نقطة ، ثم يلزم عن
النقطة أنه شيء آخر .

الموازم لا تتدخل في الحقائق بل تلزم بعد تقوم الحقائق .

الأول ذاته البسيط لا كثرة فيه ألينة . والعقل الفعال اللازم عنه أولاً فيه كثرة ، لأنه ماهية وجود وارد عليه من الأول . ثم اللازم الثاني فيه كثرة زائدة على ما في الأول ، وكل تلك الحال في اللازم بعد اللازم .

بيان أن واجب الوجود بذاته لا كثرة فيه : واجب الوجود لا يصبح أن تكون فيه كثرة حتى تكون ذاته مجتمعة من أجزاء ، مثل بدن الإنسان ، أو من أجزاء كل واحد منها قائم بذاته ، كأجزاء البيت والخشب والطين ، ولأن أجزاء كل واحد منها غير قائم بذاته ، كالمادة والصورة للأجسام الطبيعية فإنه لو كانت ذاته تتعلق بالأجزاء لكان وجوب وجوده لا بذاته ، ولا يصبح أيضاً أن تكون فيها صفات مختلفة : فإنه لو كانت تلك الصفات أجزاء لذاته كان الحكم فيها ما ذكر . وإن كانت تلك الصفات عارضة لذاته كان وجود تلك الصفات إما عن سبب من خارج ، ويكون واجب الوجود قابلاً له ، ولا يصبح أن يكون واجب الوجود بذاته قابلاً لشيء ، فإن القبول بما فيه معنى ما بالقوة . وإما أن تكون العوارض توجد فيه عن ذاته ، فيكون إذن قابلاً كما هو فاعل : اللهم إلا أن تكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته ، فلها حيث لا تكون ذاته موضوعة لتلك الصفات ، لأن تلك الصفات موجودة فيه ، بل لأنه هو . وفرق بين أن يوصف الجسم بأنه أبيض لأن البياض يوجد فيه من خارج ، وبين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه وإنما وجد فيه لأنه هو ، لو كان يجوز ذلك في الجسم ، وإذا انحلت حقيقة الأول على هذا الوجه ، ولوازمه على هذا الوجه ، استمر هذا المعنى فيه ، وهو أنه لا كثرة فيه ، وليس هناك قابل وفاعل ، بل من حيث هو قابل فاعل . وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط ، فإن حقائقها هي أنها تلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هي قابلة فاعلة ، فإن البسيط عنه وفيه شيء واحد ، إذ لا كثرة فيه ، ولا يصبح فيه غير ذلك . والمركب يكون ما عنه غير ما فيه ، إذ هناك كثرة . ثم وجوده حقيقة أنه يلزمه ذلك ، فيكون عنه وفيه شيء واحد . وكل اللوازم هذا حكمها ، فإن الوحدة في الأول هي عنه وفيه لأنها من لوازمها ، والوحدة في غيرها واردة عليه من خارج ، فهي فيه لآعنه ، وهناك قابل . وفي الأول القابل والفاعل شيء واحد :

اليسائط ليس فيها استعداد ، فإن الاستعداد هو أن يوجد في الشيء شيء من شيء لم يكن ، وأظن استعداده لقبول ذلك الشيء مقدماً على قبوله بالطبع .

النفس الإنسانية لا يصح أن تكون فاعلة للمعقولات قابلة لها ، بعد أن لم تكن ، فإن مثل ذلك يجب أن يسبقه معنى ما بالقوة ، وفيها استعداد . فأما الشيء الذي حقيقته أن تلزمه المعقولات دائماً ، فلا يجب أن يكون فيه معنى ما بالقوة .

لو كانت النفس الإنسانية تفعل المعقولات بعد أن لم تفعل لكان فيها معنى ما بالقوة . الذي لا يقبل المعقولات لا يصح أن يكون فاعلاً للمعقولات : إذ لا يصح أن يكون شيء واحد فاعلاً وقابلاً بعد أن لم يكن فاعلاً وقابلاً : فإنه يسبقه معنى ما بالقوة .

أقول إنه لا يصح أن يصدر عن شيء واحد بسيط من جميع الجهات إلا شيء واحد ، فقد عرفت أن الشيء لا يوجد عن الشيء ما لم يجب عنه ذلك الشيء . فإذا وجب أن يصدر عن شيء شيء ثم صدر عنه ، من حيث وجب أن يصدر عنه الشيء ، الأول ، ومن جهة ذلك الوجوب شيء آخر غير الأول ، لم يكن واجباً أن يصدر عنه الأول ، وإذا لم يكن بسيطاً يصح أن يصدر عنه . فإن صدر عنه من جهة طبعه شيء ومن جهة إرادته شيء آخر ، كان الكلام في اثنية الطبع والإرادة ووجوبهما عن شيء بسيط وصورهما عنه ، كالكلام في الأول : فيقال : لم وجب عنه من حيث الطبع كلها ؟ فإذا لا يصح أن يكون في واجب الوجود كثرة أصلاً وفي وحدة واجب الوجود أن كان واجب الوجود اثنين . ولا شك أن كل واحد منهما يتميز عن الآخر بفصل أو خاصة . ولو كانت الخاصة أو الفصل واحداً على حقيقته لكانا يفيدان ماهية الجنس فإن كل واحد منهما يفيد وجوب الجنس . وتغير الجنس والوجود ها هنا هو نفس الجنس ، وذلك محال ، فإن الفعل والخاصة لا يفيدان حقيقة الجنس ولا يقوماته ، وإلا كان الجنس لا يكون جنساً من دونها ، وكان مثل الحيوان الناطق يكون الناطق تمام الحيوانية ، فلا يكون ما ليس بناطق حيواناً . فإذا هما مفيدان وجود الجنس لا ماهيته . فلو كانا يدخلان على واجب الوجود وكانا يفيدان وجوده ، وكان الوجود حقيقة واجب الوجود ، لكانا يفيدان حقيقة الجنسية . فلأن واجب الوجود من دون الفصل والخاصة له وجوب الوجود ، فإن رفعت الفصل والخاصة من كل واحد من واجبي

الوجود ، فإما أن تبقى الالائية ، أو لا تبقى . فإن بقيا اثنين كان المعنى الواحد اثنين ، وهذا محال . وإن بطل معنى وجوب الوجود مع رضىهما ، كان الفصل والخاصة شرطاً في حقيقة المعنى العام ، أهى وجوب الوجود . وهذا محال . نعم إن كانت الماهية غير الآتية صح أن يصير المعنى الواحد اثنين بالفصل أو الخاصة ، فلذن لا يصح أن يصير واجب الوجود بذاته صفة لشيئين . على أنك قد عرفت أن المعنى الكلى لا يتعين شيئاً واحداً من جملة ما هو كليه إلا بعد تخصص . ولو كان واجب الوجود بذاته يتخصص بعلّة ، لكان ممكن الوجود لا واجبه . فلذن معنى واجب الوجود ليس للأمر العامة .

المعنى العام لا وجود له في الأعيان ، بل وجوده في الذهن ، كالحیوان مثلاً فلذا تخصص وجوده ، كان إما إنساناً أو حيواناً آخر ، أو واحداً من قسمه ، وتخصصه يكون بعلّة لا بذاته . وواجب الوجود لو كان معنى عاماً لكان يتخصص بوجوده لا بذاته ، فيكون ممكناً . فلذن معنى واجب الوجود ليس بعام ، لأن واجب الوجود شخصه بذاته ، لا بسبب من خارج ، وهو معنى لا ينقسم ، إذ هو يتشخص بتأحد .

وجوب الوجود بذاته ، وإن كانت صيغته صيغة المركب ، فليس هو مركباً ، بل هو شرح معنى لا اسم له عندنا ، وهو أنه يجب وجوده ، لأن ما يجب وجوده لحقيقته أنه يجب وجوده بذاته ، لا شيء عرض له وجوب الوجود .

إن كان واجباً في وجوب الوجود أن يكون صفة متعينة لشيء ، فإنه يمنع أن لا تكون صفة له متعينة ، ويمنع أن تكون لغيره . وهذا كما يقال إن كان واجباً في واجب الوجود أن يكون مقارناً للباض فهذا إذا كان لذاته يقتضى أن يكون مقارناً له . وإن كان بسبب ما صار مقارناً له ، كان ممكن الوجود قد تغير عن هذا . بعبارة أخرى أن كون الواحد من المفروضين واجب الوجود ، وكونه هو بعينه من حيث هو ، أى من حيث هو ذلك الواحد المتعين لامن حيث هو واجب الوجود : إما أن يكون واحداً ، فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو ، أى ذلك الواحد المتعين وليس غيره . وإما أن لا يكون واحداً . بل معنى قولنا واجب الوجود غير معنى قولنا هو بعينه . لمقارنته واجب الوجود لأنه هو . واختصاصه به إما أن يكون أمراً لذاته أو لسبب ، فإن كان كونه هو بعينه ، هو بعينه كونه واجب الوجود ، لم يصح أن يكون إلا واحداً . فإن كان ذلك الاختصاص ، أى كونه هو بعينه واجب الوجود لذاته ، ولأنه واجب الوجود ، فيكون كل ما هو واجب الوجود هو بعينه ، وإن كان

لعلة وسبب غيره ، فلكونه هو بعينه ، أى لكون واجب الوجود هو سبب ، فهو معلول . وهذا كما يقال : إن كان كون الإنسان بذاته إنساناً وكونه هذا الشخص المعنى ، واحد ، فمحال أن يكون غيره .

إن المعنى الواحد ، أى معنى كان ، لا يتكرر بذاته ، وإلا لم يوجد واحد منه ، لأن ذلك الواحد منه كان على طباع ذلك المتكرر ، فيكون هو أيضاً متكرراً بذاته ، ويقضى التكرر بذاته ، فهو مشارك للمعنى أيضاً في طباعه ، بل هو ذلك المعنى . مثلاً البياض لو كان يتكرر بذاته فكل شخص من أشخاصه يقتضى التكرر ، إذ كل واحد يكون على طباع البياض ، ومشاركه في معناه ، فلا سبب لتكرره غير معنى البياض ، فحقيقة كل شخص منها لا يخالف البياض المطلق ، وهو يقتضى التكرر بذاته ، فذلك الشخص أيضاً يقتضى التكرر . وإذا لم يكن واحداً لم يكن كثرة أيضاً . فإذا فرضنا المعنى الواحد يتكرر بذاته ، أبطأنا الكثرة ، لأنه واحد منه ، والكثرة تتركب من الواحد .

المعنى العام يقتضى التكرر بذاته من حيث هو عام ، والمعنى الواحد يقتضى التآحد بذاته ، ويكون تكرره بسبب . فإن كان تكرره بذاته كان له أشخاص ، وحقيقة كل شخص منها لا تخالف المعنى المتكرر بذاته ، فإن تكرر واجب الوجود ، وكان تكرره بذاته ، لم يكن واحداً أصلاً ، ولم تكن كثرة أيضاً ، فنبتل أن يوجد الواحد من واجب الوجود ، فإذا لا يتكرر معنى واجب الوجود . وواجب الوجود شخصه في ذاته لا يتشخص بغير ذاته .

واجب الوجود بذاته يقتضى بذاته أن يكون واحداً ، فلا يكون قابلاً لكثرة أصلاً ، إذ لا سبب له في وجوده ولا في صفاته ولا في لوازمه ، فهو واجب من جميع جهاته .

تكثر المعنى الواحد يكون بسبب من خارج لا من ذاته .

إن كان واجب الوجود اثنين ، فكل واحد منهما إما أن يكون وجوب الوجود وهوبه شيئاً واحداً ، فيكون كل ما هو واجب الوجود هو بعينه ، وإن كان وجوب الوجود غير هويته ، لكنه يختص به ويقارنه ، فاختصاصه به إما لذاته أو لعلة . فإن كان لذاته ولأنه واجب الوجود ، كان كل ما هو واجب الوجود هو بعينه . وإن كان لسبب ، كان معلولاً .

حقيقة الأول آنيته .

كل ذي ماهية فهو معلول ، والآية معنى ظاهري عليه من خارج ، فهي لا تقوم بحقيقته ، فلما أن تكون تلك الماهية علة لآيتها ، ولما أن تكون علتها أمرا من خارج ، أعنى علة الآية . فإن كانت الماهية علة لوجود ذاتها ، فلما أن تكون علة وهي موجودة له ، أو علة وهي معدومة . ومحال أن تكون معدومة وهي علة لوجود ذاته . وإن كانت موجودة كان لها وجودان . والكلام في الوجود الأول الذي به صارت الماهية علة للوجود الثاني ، كالكلام في الوجود الثاني ، ويتسلسل إلى ما لا نهاية . وهي تستغنى بالوجود الأول عن الوجود الثاني إن كان لما ذلك الأول . الذي يجب أن يبين من أمرها هو أنها هل هي وجدت بوجود متقدم ، أم وجدت وهي معدومة ؟

إن كانت موجودة وهي علة ، فلها تستغنى بالوجود الأول عن الثاني . فإن كان علة واجب الوجود أمرا عن خارج كان متعاقبا بسبب ، وهو محال ، فإذن حقيقة الأول معنى شرح اسمه أو لازمه أنه واجب وجوده بذاته ، أو أنه يجب وجوده ، لا ما يجب وجوده ثبت ماهية غير الآية . وهنا كما نخبر عن القوى بلوازم ، كما يقال : إن النفس ما يصدر عنه كذا وكذا ، وهذا هو من لوازم النفس لاحقيتها . وهذه الحقيقة التي قلنا إن واجب الوجود بذاته لازم لها ، هي الحقيقة المطلقة ، فإن حقيقة كل شيء وجوده . وحيث لا يكون معنى ما بالقوة أصلا ، بل يكون إما وجود مطلق ، أو وجود يكون وجوب الوجود من لوازمه ، تكون الحقيقة المطلقة البرينة عن معنى ما بالقوة والأعدام ، فلها صار أخص الصفات به الوحدة والحقة . إذا شاركه في هذين المعنيين شيء ، فالواحد الحق أخص الصفات به . فالوحدة مساوية للحقيقة المطلقة ، إذ لا واحد مطلقا سواه ، والوجود المطلق هو الحقيقة ، وهو البراءة عن جميع ما بالقوة .

كل ما يقبل التغير فإنه يكون لما قبله سبب من خارج ، ومحال أن يكون واجب الوجود بذاته قابلا أن يكون له تعلق بسبب .

الوجود لا في موضوع يحمل على وجود الأول على أنه هو ، لأعلى حمل الجنسية ، وكذلك الحال في حمل واجب الوجود عليه .

الأول لا يدرك كنهه وحقيقته الحقول البشرية ، وله حقيقة لا اسم لها عندنا . ووجوب الوجود إما شرح اسم تلك الحقيقة أو لازم من لوازمها ، وهو أخص لوازمها وأولها ، إذ هو لها بلا واسطة لازم آخر . وسائر اللوازم فإن بعضها يكون

بوساطة البعض . وكذلك الوحدة هي أنخص لوازمها إذ الوحدة الحقيقية هي لها ، وما سواها فإنه لا يخلو عن ماهية وآتية ، فهي من أنخص الصفات بها ، إذ لا يشاركها في الوجود والحقية شيء ، والوجود والحقية هما متساويان .

الماهيات كلها وجودها من خارج ، والوجود عرض فيها ، إذ لا تقوم حقيقة واحدة منها ، فإذن كلها معلولة .

ما حقيقته آتيته ، فلا ماهية له . يعني بالماهية في سائر المواضع : الحقيقة ، وواجب الوجود حقيقته الآتية .

الجوهر هو ما وجوده ليس في موضوع . وليس يعني بالوجود هاهنا الحصول بالفعل ، فلها تشك ، مع معرفتك بأن الجواهر جسم ، في وجوده أو عدمه . فإذن الجواهر ماهية ، مثل الجسمية والنفسية والإنسانية ، إذا وجدت كان وجودها لا في موضوع .

الجوهر حقيقته ماهية . وما لا ماهية له فليس بجوهر . فواجب الوجود ليس بجوهر .

وأما العرض ، فظاهر أن واجب الوجود بملائه لا يصبح أن يكون عارضا لشيء حتى يكون متعلقا في وجوده به .

كل عرض فموجود في شيء ، وواجب الوجود لا يكون وجوده في شيء فليس بعرض .

لما كان حمل الوجود لا في موضوع على وجود واجب الوجود ، ووجود سائر الموجودات لم يكن بالتواطؤ ولا بالتشكيك ، كان حمل الوجود لا في موضوع عليهما ليس حملا جنسيا ، ولا بالتشكيك . وقد بطل هاهنا أيضا اعتبار التشكيك الذي يكون في وجود الأعراض ووجود الجواهر .

الوجود لا في موضوع لا يحمل على ما تحته بالتواطؤ ، وكل جنس فإنه يحمل على ما تحته بالتواطؤ ، فالوجود لا في موضوع ليس بجنس . فإذن حملة على وجود واجب الوجود ووجود الجوهر لا على سبيل الجنسية ، بل يكون الوجود لا في موضوع جنسيا إذا حُتِيَ به أنه محمول على وجود ماهية إذا وجدت كان وجودها لا في موضوع . وليس يُعْنَى بقولنا الموجود لا في موضوع هاهنا ما يُعْنَى به في رسم الجوهر ، فإنه يُعْنَى به هناك وجود شيء إذا وجد كان وجوده لا في موضوع . ويُعْنَى به هاهنا

وجود دائم أبداً ، ووجود حقيقة يكون الوجوب من لوازمها ، وهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال لا ماهية من شأنها أن توجد إذا وجدت لا في موضوع .

الوجود لا في موضوع هو غير الموجود لا في موضوع .

الجوهر حقيقته ماهية ، وواجب الوجود حقيقته آتية لا ماهية . ومالا ماهية له فليس بجوهر ، فواجب الوجود ليس بجوهر ، ولا داخل في مقولة من المقولات ، فإن كان مقولة ، فوجودها خارج عن ماهيتها ، وزائد عليها . وواجب الوجود ماهيته آتية ، ليس آتيته زائدة على ماهيته ، بل لا ماهية له غير الآتية - ويعنى بالماهية الحقيقة : فما يعنى به الماهية في سائر الأشياء ، فإنه يعنى به في واجب الوجود الآتية . فقد بان أن واجب الوجود لا جنس له ، فلا فصل له ، إذ لا شريك له في الجنس . وإذ لا فصل له ، فلا حد له ، ولا محل له ، فلا موضوع له . وإذ لا سبب له ، فلا جزء له ، فإن الأجزاء سبب الكل . ولا تغير فيه ، فإنه غير قابل ، والتغير يكون بسبب من خارج .

المعنى العام لا وجود له في الأعيان ، فيكون شخصا ، فإنه لا يكون حيثئذ عاما ، وإذا تخصص وجوده ، تخصص بأحد ما يكون من أنواعه ومن أشخاصه فوجد في الأعيان حيثئذ .

صفات الأشياء على أربعة أصناف : أحدها كما يوصف الإنسان بأنه حيوان أو جسم ، وهذه الصفة ذاتية له ، وشرط في ماهيته . وليس هذه الصفة له يجعل جاعل ، بل هي ذاتية له ، فلا سبب لكونه صفة له ، وذلك مَطْرَد في جميع الفاتيات . والثاني كما يوصف الشيء بأنه أبيض ، فإنه صفة عرضية ، ويوصف الشيء بالبياض لوجوده فيه ، وهو غير ذاتي له . والثالث كما يوصف بأنه عالم ، فإن العلم هيئة موجودة في النفس معتبرا معها الإضافة إلى أمر من خارج ، وهو المعلوم . فالعلم أمر من خارج ، كالبياض في الجسم ، إلا أنه يخالف البياض ، فإن الأبيض لا يصير بالبياض مضافاً إلى شيء من خارج . والعالم يصير بهيئة العلم مضافاً إلى أمر من خارج ، وهو المعلوم . والرابع مثل الأب واليمين ، فإن الأبوة ليست هي هيئة توجد في الإنسان ثم تعرض لها الإضافة ، كما كان في هيئة العلم . وكذلك الأمر في التيامن ، بل هما نفس الإضافة ، لا هيئة تعرض لها الإضافة ، وما هنا صفات خارجة عن هذه الأربعة ، وهي بالحقيقة لا صفتية ، كما يوصف الحجر بالموات ، فليس الموات إلا امتناع وجود الحياة في الحجر . فواجب الوجود

ليس له صفات ذاتية ، حتى تكون الصفات موجودة فيه ، إلا على الوجه الذى ذكرنا ، وهو أن تكون تلك الصفات من لوازم ذاته ، ولا صفات عرضية ، كالبياض . وأما الصفات الإضافية ، فلا بد من أن تكون موجودة له ، إذ الوجودات كلها عنه ، وهو معها ، أو متقدم عليها ، على اعتبارين مختلفين ، فإن المعية هى نفس الإضافة ، والتقدم نفس العلية ، وهذه الوجودات إضافات . وأيضا له صفات عدمية ، أعنى لاصفية ، مثل الوحدة ، فإن معناها أنه موجود لا شريك له ، أو أجزء له . وإذا قيل : «أزلى» ، أى أنه لا أول لوجوده ، فإننا نسلب عنه الحدوث أو وجوداً متعلقا بالزمان ، فهذه السلوب والإضافات لا تتكرر بها الذات ، فإن الإضافة معنى عقلى لا وجود له فى ذات الشيء . ولكن لما كان لمثل هذه السلوب ألفاظ محصلة ، مثل الوحدة والأزلية ، ظُنِنَتْ أنها صفات محصلة . وقد تكون ألفاظ محصلة ومعانيها غير محصلة ، ووجودية ، بل سلبية . وقد تكون ألفاظ محصلة ومعانيها محصلة وجودية . فالأول كالوحدة والزوج والفرد . والثانى كاللا أعمى ، أى البصير . أو مثال آخر ، وهذا كما يقال الغنى والفقر ، فإن الغنى ليس إلا إضافة ذى المال إلى ماله ، لصفة موجودة فى ذات ذى المال . والفقر معنى عدمى ، ومعناه أنه ليس بذى المال . وليس لهاتين الصفتين وجود فى ذات صاحبيهما . فصفات واجب الوجود بذاته إما أن تكون لوازم له ، فلا يتكرر بها على ما ذكر . وإما أن تكون عارضة له من خارج ، وذلك إما معنى إضافى ، وإما معنى عدمى . فلا يتكرر بها .

لا يصح أن يكون واجب الوجود بذاته له سبب ، فإنه إن كان لا سبب لوجوده . فليس لوجوده سبب ، فإذا لم يتعلق له سبب . وإن لم يكن له وجود إلا بسبب ، فليس هو واجب الوجود بذاته . ولا يصح أن يكون مستفيد الوجود من شيء آخر ، وذلك الشيء يستفيد وجوده من هذا الأول ، فإنه يكون كل واحد منهما أقدم من الآخر ، وأشد تأخراً من الآخر ، فلا يصح وجود أحدهما إلا بوجود الآخر الذى لا يوجد إلا بالأول ، فلا يكون له وجود أصلا . ولا يصح أن يكونا متكافئى الوجود ، مثل وجود الأخوة ، فإنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما يجب وجوده بالآخر ، أو يجب وجوده بذاته . فإن كان يجب وجوده بذاته ، كان لا تأثير للآخر فى وجوده ، فلا يكون لأحدهما تعلق بالآخر فى الوجود . وإن كان كل واحد منهما ليس واجبا بفاته ، فيكون بذاته ممكن الوجود ، فلا يكون وجوده أولى من لا وجوده . وكل ممكن الوجود فإنه يجب وجوده بسبب متقدم بالذات .

فإذن كل واحد منهما يحتاج في وجوده إلى أمر من خارج متقدم عليهما ، إذ لا تقدم لأحدهما على الآخر ، إذ فرضناهما متكافئين . والعلة يجب أن تكون متقدمة . وإن كان أحدهما علة والآخر معلولا فإنه يكون أحدهما واجبا بذاته ، والآخر وجوده مستفاد منه . وبهذا نعلم أن واجب الوجود بذاته لا أجزاء له ، فإن الأجزاء سبب للجملة ، فإذا لا تعلق لواجب الوجود بشيء .

وجود الأجسام وأعراضها ، وبالحكمة وجود العالم المحسوس ، ظاهر . وجميع هذه الموجودات وجودها خارج عن ماهيتها ، إذ جميع هذه ماهيات في المحولات العشر ، وكلها ممكنة الوجود في ذاتها . قوام الأعراض بالأجسام ، والأجسام قابلة للتغيرات . وأيضا فإنها مركبة من مادة وصورة ، وكل واحد منها جزء للجسم . والمادة لا قوام لها بالفعل ، وكذلك الصورة وكل ما كانت هذه صفاته - أعنى التغير والتجزؤ . واجتماع جملتها من الأجزاء وحصول معنى ما بالقوة - فهو ممكن الوجود . فكل ما هو ممكن الوجود فإنه يخرج إلى الفعل بأمر من خارج ، ويكون تعلق وجوده بذلك الأمر ، وهذا هو معنى الحدوث ، أعنى أن يصير الشيء أيسر ، بعد أن كان ليس ، بعدية بالذات ، أى أنه متأخر الوجود عن وجود علة . وقد بينا أن جميع العلل تنتهي إلى واجب الوجود بذاته - وأن واجب الوجود بذاته واحد ، فيجب أن يكون للعالم مبدأ لا يشبهه ، فوجود العالم منه . ووجود ذلك المبدأ يكون واجبا بذاته ، بل تكون حقيقته الوجود الخفى ، أى لا يغالطه معنى ما بالقوة وما سواه يكون وجوده منه ، مثل الشمس التى هى مضيئة بذاتها ، وما سواها مضيئة بها ، والضوء عارض منها . وهذا المثال يصح لو كانت الشمس نفس الضوء ، ولم يكن للضوء موضوع . ولكن الأمر بخلاف ذلك ، فإن ضوء الشمس له موضوع ، وواجب الوجود بذاته لا موضوع له ، بل هو قائم بذاته .

المعلوم بالحقيقة هو نفس الصورة المنتهية في ذهنك . وأما الشيء الذى تلك الصورة صورته ، فهو بالعرض معلوم . فالمعلوم هو العلم ، وإلا كان يتسلسل إلى ما لا نهاية .

إن السبب في أن يكون الشيء مقولا ، هو بأن يتجرد عن المادة . وكذلك السبب في أن يصير الشيء عاقلا هو أن يتجرد عن المادة . أعنى العقل . فإذا حصلت صورة مجردة عن المادة ، لصورة مجردة عن المادة ، كان ذلك النحو من الحصول عقلا ، والصورة الإنسانية إذا تجردت عن المادة ، واستحضرتها نفسك ، كانت نفسك ، على ما ذكر في كتاب النفس ، عاقلة للمعقول من تلك الصورة الإنسانية . وبالحكمة

فالصورة المجردة عن المادة وجودها معقوليتها ، أى وجودها هو أنها عقلت ، فلها
إن لم تعقل لم توجد . كما أن الصورة المحسوسة وجودها محسوسيتها ، وهو أنها أحست .
وكما أنك لو أحضرت فى ذهنك صوراً مجردة عن موادها ، لكان وجودها فى ذهنك
هو أنك عقلتها - كذلك إذا كانت مجردة بذواتها لم يكن وجودها إلا أنها عقلت .
فالوجود لها هو أنها معقولة ، فلها إنما توجد عندما تعقل . ووجود الأول هو عقلته
لذاته ، أى أنه تعقل ذاته ، فإن ذاته مجردة ، فموجوديتها له هو أنه تعقلها . فوجود
ذاته دائم ؛ فعقلته لها دائمة . ولما كانت النفس الإنسانية مجردة عن المادة ، وكان وجودها
لذاتها ، كانت عاقلة لذاتها ، ومعقولة لذاتها ، إذ كانت ذاتها مجردة عن المادة ،
على ما تبين ، ولم تكن ذاتها المجردة مباينة لذاتها المجردة ، كلبانة البياض مثلاً ، أو الجسمية
لذاتيهما ، فإن البياض والجسمية وجودهما لغيرهما ، أعنى للمادة والموضوع .
ووجود ذات كل واحد منهما مبين لذاته ، فالنفس هى حاملة لذاتها ، ومعلومة لذاتها .
وواجب الوجود مجرد عن المواد غاية التجريد ، فذاته غير محجوبة عن ذاتها ، أى وأصلة
إليها ، وغير مباينة لها ، إذ البياض محجوب عن ذاته ، أعنى أن وجوده فى غيره .
والمحجوب عن الشيء هو أن لا يكون ذلك الشيء موجوداً فى المحجوب عنه ، فإن
البياض المحجوب عن البصر هو أن لا يكون حاصلًا فى البصر ، فلا يتركه البصر .
وأما الحاجز بينك وبينه ، فهو الذى يمنع من حصوله فى حس البصر ، وهو السبب
فى عدم حصول ذلك الشيء المحسوس فى حسك ، أو عدم سبب الحصول . فواجب
الوجود بذاته عاقل لذاته ومعقول لذاته ، فلنا إذا قلنا : « علم مجرد لشيء مجرد » -
معناه أن ذلك المجرد إذ اتصل بمجرد ، عقله ذلك المجرد المتصل به ، ولما كانت ذات
واجب الوجود مجردة ، ولم تكن مباينة لذاتها ، بل كانت متصلة بها ، أى وجوده
له كان عاقلًا لذاته ، ومعقولًا لذاته ، وهو بالحقيقة وجوده شيئاً ، ومعقولته شيئاً آخر ،
كالحال فى الصورة المادية ، التى وجودها شيء ومعقوليتها تكون بعد وجودها ،
فلا تكون معقولة وهى موجودة ، بل من شأنها أن تعقل . والصورة الفائضة عن الأول
فإن نفس صدورها عنه هو معقوليتها له ، لا أنها تصلى ، ثم تعقل بعد صدورها .
والأول عقلته لذاته ومعقوليتها له شيء واحد ، فهو عاقل ومعقول وعقل ،
والعقل بالحقيقة هو المعقول ، فإن الماقول هو الشيء الحاصل فى الذهن . فأما الأمر
من خارج ، فهو بالعرض معلوم ومعقول ، لا بالذات ، وإلا لاحتج إلى علم آخر به
يعلم ذلك العلم ، وكذلك المحسوس بالذات هو الأثر الحاصل فى الحس ، فأما الشيء
الذى ذكر الأثر أثره ، فهو محسوس بالعرض ، وذلك الأثر المحسوس بالحقيقة هو بعينه

الحس ، وإلا كان يتسلسل ، لأنه لو كان يجب أن يتكرر ذلك الأثر في الحس حتى يصير حساً ، لكان الكلام في الأثر الثاني كالكلام في الأثر الأول ، وكذلك يستمر الكلام إلى مالا نهاية . فإذاً واجب الوجود عقله ما هو مفعول ، وكذلك كل مجرد عن المادة ، وكل ذلك هو الوجود المجرد عن المادة .

كل ما كان وجوده لذاته ، فوجوده معقوليته . كل ما كان وجوده لغيره فوجوده معقوليته لغيره .

ولما كان واجب الوجود مبدءاً لجميع الموجودات على ترتيب الموجودات ، وكان عاقلاً لحقيقة ذاته ، كان أيضاً للوازمه ، لأن ما يعقل شيئاً بالحقيقة فإنه يعقل (لاغير) لوازمه . ووجود لوازمه أيضاً هو معقوليتها ، فلا يجوز أن يقال إنه عقلها فوجدت ، ولأنها وجدت فعقلها ، وإلا كان يلزم عالان : أحدهما أنه يتسلسل إلى مالا نهاية ، فإنه كان يسبق كل وجود لازم ، عقل واجب الوجود له ، وكل عقل واجب الوجود لتلك اللوازم : وجودها .

علة وجود لوازمه عقليته لها ، فيجب أن تكون معقولة له قبل وجودها ، فيجب أن تكون موجودة حتى يعقلها .

إن فرضنا أن تلك اللوازم يجب أن يكون وجودها غير معقوليتها ، فيجب أن يسبق كل وجود معقولة ، وكل معقولة وجود ، فيتسلسل ، فيقال : إنما صارت موجودة لأنه يسبقها التعقل ، وإنما عقلها لأنه سبق عقليتها الوجود ، إذ كان ما ليس بموجود ليس بمفعول . إذ كان يلزم أيضاً محال آخر ، وهو أنه إنما صارت تلك اللوازم معقولة لأنها موجودة وإنما صارت موجودة لأنها معقولة ، فيلزم أن يكون عقلاً ، لأنه عقل . فكان يلزم أن يكون علة وجودها وجودها ، وعلة معقوليتها معقوليتها ، فكانت تصير معقولة لأنها معقولة وموجودة لأنها موجودة . فإذاً يجب أن تكون نفس وجود هذه اللوازم نفس معقوليتها ، كما أن نفس وجود الأول نفس معقوليته .

تلك اللوازم معلوميتها هي نفس وجودها لازمة للأول ، ويعني باللوازم معلوماته . الوجود وجودان : عقل وحس ، والعقليات نفس معقوليتها وجودها ، والحسيات نفس محسوسيتها وجودها .

اللازم هي المبادئ العلمية . ولو أنها كانت موجودة في ذهنك لم يكن وجودها في غير ذهنك غير معقوليتها . فإذا قد صدرت عن واجب الوجود بذاته مجردة فوجودها معقوليتها . لو أنها حصلت في ذهنك كان نفس وجودها عقليتك لها ، وما كان يجب أن توجد أولاً ثم تعقلها ، بل نفس وجودها في ذهنك نفس معقوليتها .

الحسّ يعنى به الإدراك الحسى ، والعقل يعنى به الإدراك العقلى ، أى انتقاش الصورة المعقولة في العقل ، وهو نفس الإدراك ، كما أن انتقاش الحسوس في الحس هو نفس الإدراك الحسى . فإذا تصور الشيء في العقل فنفس حصوله في العقل هو نفس العقل .

الإدراك ليس هو بانفعال ما ندرك ، لأن المدرك لا تتغير ذاته من حيث هو مدرك بل تتغير أحواله وأحوال آله .

الأول يعرف كل شيء من ذاته لا على أن تكون الموجودات علة لعلمه بل علمه علة لما مثل أن يكون البناء يبدع في الذهن صورة بيت فينبه على ما في الذهن فلولا تلك الصورة المنصورة من البيت في الذهن لم يكن للبيت وجود ، فلم تكن صورة البيت علة لعلم البناء به . وما يكون بخلاف ذلك فإنه كالسما التي هي علة لعلمنا بها ، فإن وجودها علة لعلمنا بها . وقياس الموجودات إلى علمه كقياس الموجودات التي نستنبطها بأفكارنا ثم نوجدتها فإن الصورة الموجودة من خارج علمها الصورة المبدعة في أذهاننا ولكن البارى لم يكن يحتاج معه إلى استعمال آلة وإصلاح مادة بل كما ننصرون نحن وجود الشيء بحسب التصور . وأما نحن فنحتاج مع التصور إلى استعمال آلات ونحتاج إلى شوق إلى تحصيل ذلك المتصور وطلب تحصيلها . والأول غنى عن كل هذا . ونسبته طاعة المواد والموجودات لتصوره — سبحانه بأن يتصور شيئاً ، فإذا حصل منا الإجماع لطلبه انبعثت القوة التي في العضلات إلى تحريك الآلات من دون استعمال آلة أخرى في تحريك الآلات . وهذا معنى قوله « كن فيكون » .

الله يوجد الشيء على ما يتمثله . فما يوجد فيه زمان يكون قد تصوره على أنه يكون في زمان بمد زمان كذا ، مثال ذلك : أنه إذا علم أن الشمس كلما كانت في الكسوف في درجة فلانها تنتهى إلى آخرها في مدة كذا ، أى في زمان قدره كذا فتصوره للأشياء

يكون على ما يكون الأشياء علته في الوجود إلا أنه لا يكون حياً مشاراً إليه فإنه يعلم الكسوف الذي يكون في غد لاحقاً مشاراً إليه فإنه يحدث ويتغير ولا يحدث علمه ويتغير بل يعرف كلياً بأسبابه وعقله . فإنه يعلم أنه يكون بعد زمان كذا وعند اجتماع كذا وكذا وعلى وجه كلي بأسبابه وعقله فنفس وجود الأشياء هو معلوميتها له .

علم الأول ليس هو مثل علمنا ، فإن العلم فينا من لونين : علم يوجب التكرار ، وعلم لا يوجب التكرار . فالذي يوجب التكرار يسمى علماً نفسانياً والذي لا يوجب يسمى عقلياً ، على ما يجيء شرحه . ومثال ذلك هو أنه إذا كان رجل عاقل يكون بينه وبين غيره مناظرة فيورد صاحبه كلاماً طويلاً فيأخذ العاقل في جواب تلك الكلمات ، فيعرض لنفسه أولاً خاطر يتيقن بذلك الخاطر أنه يورد جواب جميع ما قاله من دون أن يخطر بباله تلك الأجوبة مفصلة ، ثم يأخذ بعد ذلك في ترتيب صورة صورة وكلمة كلمة ويعبر عن ذلك التفصيل بعبارة كثيرة . وكلا العلمين علم بالفعل : فإنه بالخاطر الأول يتيقن أن عنده أجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقن هو بالفعل . وكذلك الثاني هو علم بالفعل . فالأول علم هو مبدأ لما بعده فاعل للعلم الثاني والثاني علم انفعالي . والثاني يوجب الكثرة ، والأول لا يوجب الكثرة ، إذ للعلم الأول إضافة إلى كل واحد من التفاصيل . ثم الإضافة لا توجب الكثرة على أن لكل تفصيل من تلك التفاصيل معقولا على الوجه الأول أعنى معقولا كلياً ينقسم إلى تفاصيل أخرى كثيرة ومقاييس كثيرة فإنه إذا كان قياس يجب تصحيح مقلّماته بأقسية كثيرة أخرى ولكل واحدة من هذه الجملة معقول كل يصدر عنه تفصيل بحسبه فعمل واجب الوجود يكون على الوجه الأول بل أشد بساطة وأبلغ تجرداً .

التصور الذي يكون للنفس يكون له تفصيل ونظم وترتيب للألفاظ والمعاني . ومثاله : كل إنسان حيوان ، فإن النفس تفصل في ذاتها معاني هذه الألفاظ . وكل معنى منها يكون كلياً ، ويجوز أن يغير الترتيب حتى يكون هذا الحيوان معقولاً على كل إنسان . والمعنى المعقول من هذا القول : « كل إنسان حيوان » - غير مختلف باختلاف الترتيبين .

ليس في وسع أنفسنا وهي مع من البذل أن تعقل الأشياء معاً دفعة واحدة .

التصور البسيط العقلي هو أن لا يكون هناك تفصيل ، لكن يكون مبدأ للتفصيل والترتيب : مثلاً إذا عرفت أن الله ليس بجسم قبل أن تأخذ في تفصيل البرهان عليه

فما لم يكن عندك النفس فإنه ليس بجسم لم يستعمل تفصيل البرهان عليه . وربما
برهن على هذا بالشكل الأول أو بالثاني أو بالقياس الشرطي . لكن ما لم يكن عندك
مبدأ تصبر به النفس خلاقة للبراهين المفصلة ، لم يمكن لنفس أن تأتي بالبرهان عليه :
وذلك المبدأ هو التصور البسيط العقلي . وهذا هو الملكة المستفادة من واهب الصور .
ونخرج به عقولنا من القوة إلى الفعل .
آخر الموجود من هذه التعليقات
ولله الحمد والمنة (١) .

ثم كتاب التعليقات



(١) ب : « وهذا آخر الموجود من كتاب « التعليقات » للشيخ هرايزس أو على « به الله بن الحسين بن سينا
رحمه الله . والله المنة والحمد » .

فهرس أبجدي بالمعاني الرئيسية

الإيعاب والسلب ٢٨ .

أيس ٧٩ ، ١١٦ ، ١٨٣ .

الآين ٣٧ .

(ب)

إباري ٤٨ ، (وجوده) ٥٤ (عقله لذاته)

٧٣ ، ٧٤ ، ٩١ ، ١٥٨ ، ١٥٩ (علمه)

١١٠ ، ١١٣ تعقله للأشياء ١٤٨ .

البخار ٣٦ .

البيري عن الهيولى ٧٢ .

البرهان على وجود الله بفكرة الواجب ١٥٦ -

١٥٧ .

البساط ١٣١ ، ١٧٥ ، ١٧٦ .

البيسط ٢١ ، ٢٩ .

البصر والأبصار ٦٣ .

البياض ٣٥ ، ١٢٩ .

(ت)

التجريد العقل ٨٠ .

التحديد ٤٤ .

التخصيص ١٠٦ ، ١٣٢ .

التحلل والتكاتف ٤٩ .

انتخل ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٦٠ .

التذكر ١٣٥ .

ترتيب العالم ١٥ .

التسلسل ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ١٤٩ .

التشامع ٣٩ .

التشبه ٩٥ .

التشخيص ٥٣ ، ٨٠ ، ٩٢ ، ١٠١ ، ١٠٦ .

١٣٩ .

التصديق ١٣٤ .

التصور ١٢٤ ، ١٨٧ .

التصور المطلق ٩٩ .

التضاد ٣٨ ، ٨٦ ، ١١٢ .

التضايغ ٣٨ .

تعقل الله للأشياء ١١٥ .

التغير ٣١ .

التقابل ٨٦ .

التقدم والتأخر ٨٥ ، ١٢٨ ، ١٣٧ .

التكثر ٥٢ .

(١)

الآنية ٣٠ ، ٤٧ ، ٦٤ ، ١٣٧ ، ١٥٧ ، ١٧٨ .

١٧٩ .

الإبديات ١١٦ .

الإنصال ٨٣ ، ٥٠ .

الإنفاق (= الصدقة) ١٠٩ .

إنبات المعرك الأول ٥٦ .

إنبات واجب الوجود ٣١ .

الاختيار ٤٥ (الإنسان مضطر في صورة مخار)

٤٧ .

الإدراك ١٧ ، ٦٣ ، ١٨٦ .

الإرادة ١٠ ، ١٦ ، ٩٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ .

الإرادة الإلهية ١٠ ، ٥٥ ، ١١١ .

إزاده واجب الوجود هي علمه ١٣ .

الاستحالة ٩٩ .

الاستدازة ٣٥ .

الأسود ٨٨ .

الأسرف ١٥ .

الإضافة ٦٩ ، ٧٠ ، ٨٨ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ .

١٤٠ .

الإضافة الوجودية ٧٠ .

الاعياء ٨١ .

الآلم ٨١ .

الالهيات ١٦٧ .

الآلهيون ٥٦ .

الأمور العامة ٩٢ .

الإمكان ١٥ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٣٠ ، ٤٨ ، ٥٦ .

١٠٤ ، ١١٨ .

الإنسان ٨٦ .

الإنصال ٨٣ .

الإنفعال ٧١ .

الانقسام ٨٣ ، ٨٤ .

أن يفعل ١٦٩ .

أن يفعل ١٦٩ .

الأوائل : ٢١ .

لأول ٢١ ، ٢٧ ، ٤٣ ، (هو الخير) ٤٥ ، ٤٦ ،

٥٤ ، ٥٦ ، ٩٦ ، ١١٦ ، ١٤٦ ، ١٦٨ .

١٧٩ .

الأوليات ١٥٦ .

التناسخ ٢٣ .

(ث)

التواب ١٠٨ .

(ج)

الجذر الاصم ٥٣ .

الجزء ٨٢ .

الجزئيات (علم اليازي بها) ٢٢ .

جزاف ٧٧ .

الجسم ٣٦ ، ٤٨ ، ٥٨ ، ٨٢ ، ٨٤ ، ٨٦ .

١٠١ .

الجسم شرط لى وجود النفس ٧٦ .

انجسم الاسطقس ٩٢ .

الجسم الفلكي ٩٨ .

الجسمية ٦٥ .

الجنس ٢٥ ، ١٣٠ ، ١٦٧ .

الجنة (حركات أهل) ١١٩ .

الجواهر ٦٧ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٨٠ ، ١٨١ .

انجواهر الثواني ٨٨ .

الجلود ١٦ ، ١٠٠ .

الجلود المحض ١٦ .

(ح)

الحادث ٣٩ ، ٧٩ .

الحمد ٣٠ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٥٩ ، ١٣٤ .

الحديث ٧٩ ، ٨٠ .

الحجارة ٤٠ ، ٨٦ .

الحركة ٢٧ ، ٣٩ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٤٠ .

الحركة المستديرة واتصالها ٩٨ ، ١٠٧ .

حركة الفلك ١٠٢ .

الحس (والمعرفة الحسية) ٢٦ ، ٣٠ ، ١٤٢ .

١٦٠ ، ١٨٦ .

الحق ٦٤ .

الحكمة ١٤ ، ٥٥ .

الحكمة الالهية ٨٢ .

الحى ١١١ .

(ط)

الخاصة ١٤٢ .

الخط ٣٦ ، ٦٧ .

الخلا ٩١ .

خلق الله للعالم ٦٦ ، ١٣٢ .

الخبر ٣٩ ، ٦٦ ، ٧١ ، ١١٩ .

الخبر المحض هو ذات اليازي ٦٦ ، ٩٧ ، ١١٩ .

خيرية الافلاك ٩٥ .

(ز)

الدائرة ٨٦ .

الدعاء (وسبب اجابته) ٤١ ، ١٢٤ ، ١٤٤ .

١٤٥ .

الدهر ١٣٦ .

الدوامى ٧٦ .

(د)

الرحمة ١٠١ ، ١١٢ .

الرؤيا نى المنام ٧٧ ، ٨١ .

الرؤية ٧٨ .

(ذ)

زاوية (حادة ومنفرجة وقائية) ٣٦ .

الزمان ٣٨ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٦ .

(س)

السبب ١٢٤ .

السبب الواصل ١٢٤ .

السرمدى ١٣٦ ، ١٦٤ .

السطح ٨٣ .

السواد ٣٥ .

(ش)

الشخص ١٩ ، ٢٣ ، ٣٩ ، ٥٣ ، ١١٥ ، ١٣٩ .

الشخصى ٢٠ ، ٢٣ ، ١١٣ .

الشر ٣٩ ، ٦٦ .

الشرارة (ضد الخيرية) ١٠٨ .

شعور النفس بذاتها ٧٣ ، ٧٦ ، ١٤٢ ، ١٥٤ .

١٥٥ .

الشفعة ١٠١ .

الشوق ١٠ ، ١١ .

(ص)

الصلور ١١ ، ٤٣ .

صفات الله ٥٦ ، ٩٦ .

الصورة ٣٧ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٨٩ ، ١١٧ .

الصورة الأولى ٦١ .

الصورة الجسمية ١٦٧ .

(ض)

الضرب ٧١ .

الضرورى الوجود (واجب الوجود) ١٤٤ .

الضنوة ٤١ .

(د)

- الطب ١٦٣ ، ١٦٥ .
- الطبيب ١٢٧ .
- الطبيعة ١٦٧ .
- طبيعة الانسان ٥٠ .
- طبايع مختلفة ٥٠ .
- الطبييون ٥٦ .

(هـ)

- عاشق لذاته (الله) ٦٦ .
- عالم ٧ ، ١٦٠ .
- عبث ٧٧ ، ١٣٥ .
- العد ٨٤ .
- العدد ٣٢ ، ٦٩ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٧ .
- العدد الأول ٨٨ .
- العمدية ٤٩ .
- المصم ٢٤ ، ٣٠ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ١٠٨ ، ١٢٦ .
- ١٤٣ .
- العلم والملكة ٣٨ ، ٩٠ ، ١٠٨ .
- العرض ٥٩ ، ١٦٨ .
- انمشق ٩٨ .
- المقاب ١٠٨ .
- المقل ٢٦ ، ١٦٨ ، ١٨٣ ، ١٨٦ .
- المقل الاول ٤٨ ، ١٤٦ .
- المقل البسيط ١١٤ ، ١٤٦ .
- المقل الفعال ١٥ ، ١٦ ، ٣٥ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٦ .
- ٧٧ ، ٨١ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ١٠٥ ، ١٧٥ .
- المقل المحض ٩٤ ، ١٢٢ .
- المقول ٢١ .
- عقول الكواكب ٥٦ .
- المعقليات المحضة ١٠٣ .
- الصلة ٣٩ ، ٤٠ ، ٥١ ، ٩٠ ، ١٢٦ ، ١٢٨ .
- ١٢٩ ، ١٣٧ ، ١٤٧ ، ١٧١ ، ١٧٢ .
- المثل الحقيقية ٣٩ .
- اعلم ٧ ، ١١٦ ، ١٦٠ .
- اعلية ١٧٣ ، ١٧٣ .
- عام الباري ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٦٠ ، ٧٥ ، ٧٦ .
- ١١٠ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١٤٣ ، ١٤٧ ، ١٥٠ .
- ١٨٧ ، ١٨٦ .
- علم الطبيعة ١٦١ - ١٦٧ .
- العلم الغائي ١٦٣ .
- العلم الكل ١٦٣ .
- علم ما بعد الطبيعة ١٦١ - ١٦٧ .
- علم المنطق ١٦٦ - ١٦٣ .

- علم الموسيقى ١٦٢ ، ١٦٤ .
- علم الهندسة ١٦٣ - ١٦٤ .

(و)

- الغاية ٣٥ ، ١٠٣ ، ١٢٢ ، ١٦٧ .
- الغرض ١٣ ، ٧٦ ، ٩٦ ، ١٠٢ .

(ز)

- الفاعل ٧٨ .
- الفصل (النوعي) ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣١ .
- (صدور) الفعل عن الفاعل ٩٣ .
- (الأول) فعل محض ١٤٤ ، ١٤٥ .
- الفكر ١٥٧ .
- الفلسفة الاولى ١٦٢ .
- الفلك ٤٠ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٨٠ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٥ .
- ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١٢١ .
- ١٣١ .
- الفلك التاسع ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ .
- الفلك الاقصى ١٤٣ .
- الفيض ٢٣ ، ٤٣ ، ٧٥ ، ٩٤ ، ١٠٤ ، ١١٨ .
- فيض العقل الفعال ٧٧ ، ٧٨ .

(ح)

- القابل ١٠٩ .
- الغادر ٤٧ .
- قسم العالم (انبائه) ١٣٣ .
- القدر والاختيار ١٢٥ .
- الفسفة المنطقية ١٣٠ .
- القدرة (قفرة واجب الوجود) ١٣ ، ٢٨ .
- ٤٧ .
- القوام ٢٩ .
- القوى البدنية ١٨ .
- القياس (بأنواعه) ١٣٥ ، ١٤٣ ، ١٦٨ .

(ط)

- (وجود) الكثرة (عن الأول) ٩٣ .
- الكرة التاسعة ٣٧ .
- الكل ٣٢ .
- الكل (المعاني الكلية) ١٩ ، ٥٨ ، ١٠٤ .
- الكمال ٥٦ .
- الكمالات ٤٦ ، ٤٩ ، ٥٦ .
- الكمال الاول والثاني ١٦ .
- الكمية ٣٦ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٧ .
- الكواكب ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٦ ، ١٢٣ ، ١٦٠ .
- الكلية ٣٦ ، ٦١ .

(ق)

- اللانهاية ٣٤ ، ١٠٩ .

- الغزوم ٩٧ .
- اللوازم ٩٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ .
- لوازم ايارى ٢١٨ ، ١٧٤ .
- لحي ٣٠ ، ٨١ .
- لون ٣٦ ، ٤١ .
- اللونية ٤٩ .
- ليس ٧٩ ، ١٨٣ .

(م)

- الماء ٣٤ .
- مادة ٥١ ، ٥٣ ، ٨٣ .
- ماهية انشيء غير انشيه ١٣٧ .
- ابيادى ١١٧ .
- انتحرت ٣٥ .
- انصل ٨٢ .
- التضادون ٨٦ .
- انفعلم بطبع ١٣٩ .
- انفى ١١٨ .
- اس ٦١ .
- اننت ٨٦ .
- مجد ادول ١٦٨ .
- المحدث ٧٩ .
- المحرك الاول ٥٦ .
- المحسوس ٦١ ، ٦٣ .
- محصل ٣٩ .
- مخاف والمخاير ٢٩ .
- مختار ٤٥ .
- المخصص ١٠١ ، ١٠٥ .
- المزاج ٨ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ٨١ .
- المساحة ٨٤ .
- مسافه ٨٣ .

- مصادمات الاسباب ١٢٤ ، ١٢٥ .
- المضاف ٦٩ ، ٧٠ ، ٨٥ ، ٨٨ ، ٩٠ .
- معا ١٣٧ .

- المصوم ١٤٣ ، ١٧٠ .

- المرفه الانسانية ٧٦ .
- المفعول ١٨ ، ٢٠ ، ٤٤ ، ٩٦ ، ١٠٣ ، ١٤٨ .
- المقولية ٧٢ ، ١٤٠ .
- المقولات الاول ١٦١ .
- المقولات الثانية ١٦١ .
- المفعول الاول ٩٤ .
- المفعول ٨٦ .

- المعنى العام ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨١ .
- المعنى الكل ١٠٤ .
- المعية ٦٩ .
- المفارق ١٣٨ ، ١٦٣ .

- المقدر ٣٥ ، ٨٤ .

- المقدرية ٤٩ .
- المقدمات الطبية ١٢٧ .
- المقدمات الاولى ١٣٤ .
- المقول على كثيرين ٢٥ .
- المقولات ٨٨ ، ١٦٨ ، ١٦٩ .
- المكان ٨٣ ، ٨٥ .
- الماسة ٦٨ .
- المنام ٧٧ .

الموت ٤١

- الممكن الوجود ٢٢ ، ٣٠ ، ٤٧ ، ٧٧ ، ٩٦ .
- ١٧٠ .

- موضوع العلم ١٦٢ ، ١٦٣ .

(ن)

- النار ٣٤ ، ٣٥ ، ١٢٩ .
- النسب التحيزيه ١٠١ .
- انسيه ٨٨ .
- النظام ١٥٣ ، ١٥٤ .
- النفس ١٧ ، ٢٤ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ١٠١ ، ١٧٠ .

- النفس (اثبات وجودها) ٥٧ .
- النفس والبدن ٧٦ .
- النفس يعقل ذاتها ٧٤ ، ٧٥ .
- النفس الحيوانية ١٠١ .
- النفس الذكية ٧٨ ، ١٠٤ .
- النفس النباتيه ٥٧ ، ١٠١ .
- النفس السماوية ٩٦ ، ٩٨ .

(هـ)

- الهداية ١٥ .
- انهواء ٣٤ ، ٥٠ .
- الهيولى ٣٣ ، ٤٩ ، ٥٣ ، ٦١ ، ٦٢ ، ١٠٨ .
- الهيولى الاول ٦١ ، ٦٧ .

(و)

- واجب الوجود : (عليه) ٧ ، ٨ ، (ارادته) ١٢ ، (واحد) ٣١ ، ٥٥ ، (يعقل نفسه) والاشياء ٤٢ ، (بذاته) ٤٤ ، (وجوده) ٦٤ ، (ليس بجوهر) ٦٤ ، ٩٤ ، ١٤٤ ، (لاكثره فيه) ١٧٥ ، ١٧٧ ، (حقيقة) الانية ١٨٠ ، (ليس بجوهر) ١٨٠ ، (ما هيته انشيه) ١٨١ ، ١٨٢ .
- الواجب والممكن ٢٩ .
- واجبيه الوجود ٦٤ ، ١٢٥ .
- الواحد لا يصدر عنه الا واحد ٤٨ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ١٧٦ .

- | | |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> الوحي ٧٦ . وحداتيات (= ذرات) ٤٩ . الوضع ٣٧ ، ١٠١ ، ١٦٨ . وضع المكان ١٠١ . الزعم ١٦ ، ٧٦ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٤١ . (٤) اليقين ٧٣ . | <ul style="list-style-type: none"> واصب الصور ٤٨ ، ٥٣ ، ٧٨ ، ٩٠ ، ١٠٤ ، ١٢٩ ، ١٦٠ ، ١٦٧ ، ١٧١ . الوجود ٣٠ . الوجود في الأعيان وفي الأذهان ٣١ . الوجود الصوري هو الوجود العقلي ١٥٦ . الوجود والثابتة (نور . الأنية ، الماهية) ٧٠ ، ١٧٩ ، ١٨٠ . |
|---|--|

فهرس الأعلام

- | | |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> سقراط ٨ . المتنزة ٤٦ ، ٤٧ ، ١٢٥ ، ١٣٢ ، ١٣٣ . | <ul style="list-style-type: none"> بفداد ١٠٠ ، ١٥٨ . ديموقريطس ٤٩ . |
|--|---|



أسماء الكتب

- | | |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> كتاب النفس ، لارسطو ١٨٣ . | <ul style="list-style-type: none"> البرهان ، لارسطو ١٦٢ . السماع الطبيعي ، لارسطو ١٦٦ . |
|---|---|

